This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

E 2 24

E. 2. 24

English Church Union.

Theological Library.

Presented by

Date

1242 693

1839 el. = N.D.D.4

System

der

Christlichen Lehre

von

Dr. Carl Immanuel Nitzsch.

Sechste, verbesserte und vermehrte Auflage.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1851.

BODLEIAN
1 NOV 1934
LIBRARY

Sr. Hochwürden

Herrn Consistorialrath und Professor

Dr. Friedrich Bleek,

als ein Zeichen unveränderlicher Hochachtung und
Freundschaft zum fünften Male

gewidmet.

Vorrede.

Als dieſes theologiſche Lehrbuch vor dreiundzwanzig Jahren zum erſten Male erſchien, fand es zwar ungeachtet ſeiner Mängel viele Freunde, allein von den damaligen Vertretern der ſpeculativen Theologie wurde es, der vereinigten dogmatiſchen und ethiſchen Elemente wegen, wie ein Verrath oder doch wie „eine Verzweiflung“ an der Wiſſenſchaftlichkeit angeſehn und in dieſer Beziehung von Marheineke und Roſenkranz laut gemißbilligt. Mir blieb dabei beides feſte Ueberzeugung, daß die Darſtellung des chriſtlichen Lehr-Inhaltes möglich ſei, und daß der Verſuch, die Einheit deſſelben in wiſſenſchaftlicher Auffaſſung zu vollziehen, gerade jetzt wieder zu den Erforderniſſen der Kirche gehöre. Seitdem hat ſich die Stellung der Speculation zu dieſer Angelegenheit bedeutend verändert. Noch zu keiner Zeit in der Kirche wurde die Ethik dogmatiſcher und die Dogmatik ethiſcher gedacht und dargeſtellt von denen, welche im ſyſtematiſchen Studium zu Führern dienen, als in unſern Tagen. Man wird nicht

mehr ſagen dürfen, daß die Anſprüche an wiſſenſchaftliche Methode nur bei den Theologen Befriedigung fänden, welche fortfahren die chriſtliche Glaubens- und Sittenlehre abgeſondert darzuſtellen. Die Vereinigung und die Sonderung, beide können mehr oder minder methodiſch geſchehen. Rothe hat etwas Dogmatik genannt, welches er mit Recht aus der ſyſtematiſchen in die hiſtoriſche Theologie hinausweiſet, in dem Verſtande aber, in welchem wir von Dogmatik reden, iſt ſie in ſeiner theologiſchen Ethik mit enthalten; und unſre Zeit iſt weit davon entfernt, das Theologiſche einer Ethik lediglich nach den formalen Principien der h. Schrift und der Offenbarung zu beurtheilen. Der Proceß des ſittlichen Lebens und die Perſönlichkeit ſind von demſelben Ethiker mit dem göttlichen Schöpfungsacte in der Art verbunden, und den ethiſchen Begriff, die Liebe, hat Liebner in der Weiſe als einen Schlüſſel der göttlichen und gottmenſchlichen Seins-Verhältniſſe angewandt, endlich die theologiſche Natur der chriſtlichen Tugenden iſt in dem Maaße erkennbar geworden, daß nicht nur die gegenſeitige Durchdringung des dogmatiſchen und ethiſchen Stoffes, wie ſie im Leben beſtehet, nur deſtomehr zugleich wiſſenſchaftlich zu erzielen iſt, ſondern auch die aus vielen Gründen fortdauernde Berechtigung abgeſonderter Darſtellungen beider Seiten eine Nöthigung in ſich ſchließt jede dennoch ſo auszuführen oder zu begründen, daß ſie die andre verhältnißmäßig mit an ſich hat.

Das vorliegende Buch hatte von jeher in dieſer Hinſicht eine tranſitoriſche Beſtimmung, und ich habe ſchon mehrmals die Gelegenheit der Vorrede ergriffen, um zu

bekennen, daß es in ſeiner ſyſtematiſchen Beſchaffenheit mein letztes Wort nicht ſei. Abſichtlich ſind von mir die Methoden einer mehr ſymmetriſchen und mehr genetiſchen Lehrbau-Art angedeutet worden, deren Ausführung ich Andern überlaſſen oder mir ſelbſt vorbehalten mußte, weil dieſes Werkes Hauptaufgabe blieb, zwiſchen der bibliſchen Vorſtellung und dem kirchlichen Lehrbegriffe aufs Neue zu vermitteln. Einerſeits hat mein Verſuch dem theologiſchen Publikum zur Begründung und Rechtfertigung des weſentlichen Inhalts chriſtlicher evangeliſcher Lehrüberlieferung, dann aber zur Kritik derſelben, zur Ueberzeugung von ihrer Reformabilität dienen können. Darum hat ſich der Text ſoviel als möglich in den Grenzen bibliſcher Theologie gehalten, dagegen iſt in den Anmerkungen die kritiſche Dogmengeſchichte, wo es ammeiſten nöthig ſchien, reichlicher ausgeführt. Gerade in dieſer Beziehung hat das Buch, wie es am Tage liegt, noch nicht ganz ausgedient, und der Erfolg, den es gehabt, die Erfahrungen welche es bei einer Mannichfaltigkeit von Bildungsſtufen gemacht, hat mir je länger je mehr verboten, weſentliche Umgeſtaltungen vorzunehmen. Von Seiten kirchlicher Rechtgläubigkeit iſt von jeher das meiſte Bedenken gegen meine Darſtellung der Verſöhnung der Welt erhoben worden; daſſelbe findet bei dem Schottiſchen Recenſenten ſtatt, der den von Köſtlin in der Deutſchen Zeitſchrift f. chriſtl. Wiſſenſch. u. chriſtl. Leben 1850. Nr. 23. niedergelegten Mittheilungen zufolge, meine Dogmatik ſehr tadelnswerth, die Ethik höchſt lobenswerth gefunden. Ich habe von neuem geprüft, vermag aber gerade in dieſem Stücke von meiner ethiſchen Auffaſſung der Stellvertretung und Ge-

nugthuung zu Gunſten der juriſtiſchen nichts zurückzunehmen. Außerdem daß dieſe jetzige Ausgabe die §§. 60. Daſein und Erkennbarkeit Gottes. 126. Der Meſſias. 127. Der Gottmenſch erweitert oder verändert erſcheinen läßt, hat nur die Berührung mit J. P. Lange's, Martenſens, Ebrards und Liebners neueſten dogmatiſchen Werken hin und wieder zu ergänzenden Bemerkungen Veranlaſſung gegeben.

Soweit ich bei beſchränkter Kenntniß der engliſchen Sprache es zu beurtheilen vermag, hat die von Rev. Robert Montgomery und John Hennen Edinburg, 1849. herausgegebene Ueberſetzung wenn keineswegs alle doch die mehrſten Schwierigkeiten eines ſolchen Unternehmens überwunden. Glücklicher Weiſe kommen nicht viele hebräiſche Worte vor; denn daß ein ſolches unentſtellt geblieben wäre, findet faſt nur als Ausnahme ſtatt.

Berlin, den 29. October 1851.

Der Verfaſſer.

Inhalts-Anzeige.

Einleitung. §. 1. Ueberſicht S. 1. — I. Ueber den Begriff und Zweck des Syſtems der chriſtlichen Lehre. §. 2. Verhältniß zum Katechism S. 1. — §. 3. Verhältniß zur Dogmatik und Ethik S. 3. — §. 4. Verhältniß zur bibliſchen Theologie S. 5. — II. Ueber den Stoff der chriſtl. Religionslehre. §. 5. Religion und Offenbarung S. 6. — A. Von der Religion. §. 6. Begriff S. 7. — §. 7. Urſache und Urſprung S. 10. — §. 8—10. Urgeſtalt S. 16. — §. 11. 12. Urſtoff S. 28. — §. 13. Verhältniſſe und Unterſchiede S. 31. — §. 14. Fehler S. 33. — §. 15. Formale S. 35. — §. 16. Materiale S. 40. — §. 17. Hiſtoriſche und poſitive Religion S. 45. — §. 18—21. Natürliche und Vernunftreligion S. 56. — B. Von der Offenbarung. §. 22. Idee S. 61. — §. 23. Offenbarung und Erlöſung S. 63. — §. 24. Urſprünglichkeit der Offenbarung S. 66. — §. 25. Geſchichtlichkeit S. 69. — §. 26. Lebendigkeit oder Allſeitigkeit S. 72. — §. 27. Allmähligkeit S. 74. — §. 28. Möglichkeit S. 76. — §. 29. Wirklichkeit S. 79. — §. 30. Altes und Neues Teſtament S. 79. — §. 31. Teſtamentiſche und außerteſtamentiſche Religion S. 81. — §. 32. 33. Beweis für die Göttlichkeit des Chriſtenthums S. 83. — §. 34 Wunder S. 85. — §. 35. Weiſſagung S. 88. — III. Von den Erkenntnißgeſetzen der chriſtlichen Lehre. §. 36. Quell und Auslegung S. 94. — A. Von der heiligen Schrift. §. 37. Wort Gottes und Geiſt S. 95. — §. 38. Geiſt und Wort S. 96. — §. 39. Schrift und Tradition S. 96. — §. 40. Aeußerer und innerer Kanon S. 98. — §. 41. Schrift-Kanon S. 99. — §. 42. Schrift und Wort Gottes S. 100. — B. Von der Auslegung der heiligen Schrift. §. 43. Auslegbarkeit: Deutlichkeit und Einheit S. 102. — §. 44. Zweck der Auslegung S. 105. — §. 45. Glaubens-Analogie S. 106. — §. 46. Ein Sinn S. 106. — §. 47. Mittel S. 107. — IV. Von den Verſuchen des chriſtlichen Lehrbau's. §. 48. Geſchichte S. 110. — §. 49. Auguſtinus S. 113. — §. 50. Gennadius S. 114. — §. 51. Die Scholaſtiker S. 115. — §. 52. Die Reformatoren und ihre Nachfolger S. 115.

— §. 53. Hyperius und Johann Gerhard S. 117. — §. 54. Idea fidei fratrum S. 119. — §. 55. Neuere Verſuche S. 120. — §. 56. Mittelbegriff S. 124. — §. 57. Haupttheile S. 128. — §. 58. Genetiſche Vereinigung der Glaubens- u. der Sittenlehre S. 133. —

Erſter Theil. Vom Guten. §. 59. Das Heil und das Gute S. 145. —

Erſtes Hauptſtück. Von Gott. §. 60. Daſein und Erkennbarkeit. Name Gottes S. 136. — §. 61. Gottes Weſen S. 143. — §. 62. Gott iſt Geiſt S. 144. — §. 63. Gott iſt Liebe S. 145. — §. 64. Gott iſt Herr S. 146. — §. 65. Eigenſchaften S. 147. — §. 66. Unterſchied derſelben S. 150. — §. 67. Abgezogenheit Gottes vom endlichen Daſein S. 158. — §. 68. Ewigkeit S. 159. — §. 69. Unräumlichkeit S. 160. — §. 70. Bezogenheit Gottes auf die Welt S. 160. — §. 71. Allgegenwart S. 161. — §. 72. Allmacht S. 162. — §. 73. Allwiſſenheit S. 163. — §. 74. Abgezogenheit Gottes von der perſönlichen Creatur S. 165. — §. 75. Weisheit S. 165. — §. 76. Majeſtät S. 169. — §. 77. Heiligkeit S. 170. — §. 78. Seligkeit S. 173. — §. 79. 80. Göttliche Bezogenheit auf die perſönlichen Weſen S. 175. — §. 81. Ein Gott. Vater, Sohn und Geiſt S. 183. — §. 82. Der Vater S. 190. — §. 83. Der Sohn S. 192. — §. 84. Der heilige Geiſt S. 196. —

Zweites Hauptſtück. Von der Creatur. §. 85. Welt S. 199. — §. 86. Schöpfung S. 201. — §. 87. Erhaltung S. 204. — §. 88. Verwaltung S. 205. — §. 89. Perſönliche Creatur S. 208. — §. 90 Menſch und Engel S. 208. — §. 91. Der Menſch S. 210. — §. 92. Leib und Seele S. 211. — §. 93. Irdiſche Beſtimmung S. 213. — §. 94. Das Gut (ἀγαθόν) S. 213. — §. 95. Bedürfniß und Trieb S. 214. — §. 96. Ordnung der Güter und Triebe S. 215. — §. 97. Fleiſch und Geiſt S. 215. — §. 98. Freiheit und Gewiſſen S. 216. — §. 99. Recht und Geſetz S. 217. — §. 100. Gutes und Böſes S. 218. — §. 101. Tugend S. 219. — §. 102. Schlußſatz der Lehre von der Creatur S. 219. —

Zweiter Theil. Vom Böſen. §. 103. Das Gute und das Böſe S. 222. —

Erſtes Hauptſtück. Von der Sünde. §. 104. Prüfung und Verſuchung S. 224. — §. 105. Verführung und Sünde S. 224. — §. 106. Der Hang S. 226. — §. 107. Die Sünde als Gattungsfehler S. 231. — §. 108. Die Sünde und das Geſetz S. 234. — §. 109. Stufen der Sünde S. 237. — §. 110. Luſt und Leidenſchaft S. 237. — §. 111. Thatſünde und Zurechnungsgrad S. 237. — §. 112. Laſter S. 238. — §.

113. Des Laſters Grade S. 239. — §. 114. Gerechte und Ungerechte S. 239. — §. 115. Welt S. 242. — §. 116. Fürſt dieſer Welt S. 244. —

Zweites Hauptſtück. Vom Tode. §. 117. Sünde und Tod S. 247. — §. 118. Schuld und Verdammniß S. 249. — §. 119. Strafe und Gericht S. 250. — §. 120. Sünde als Strafe S. 251. — §. 121. Der Tod S. 251. — §. 122. Verderben der Seele S. 253. — §. 123. Schlußſatz der Lehre vom Tode S. 254. —

Dritter Theil. Vom Heile. §. 124. Urſache S. 255. — §. 125. Anfang und Vollendung S. 256. —

Erſtes Hauptſtück. Von der Begründung des Heils in der Perſon des Heilandes. §. 126. Der Meſſias S. 257. — §. 127. Der Gottmenſch, die Selbſt-Entäußerung und Erniedrigung deſſelben S. 258. — §. 128. Wahre Menſchheit S. 263. — §. 129. Ohne Sünde 265. — §. 130. Heilige Geburt S. 267. — §. 131. Salbung mit dem heiligen Geiſt. Entwickelung des Bewußtſeins Jeſu zum meſſianiſchen Selbſtbewußtſein S. 269. — §. 132. Werk des Erlöſers S. 274. — §. 133. Zeugniß der Wahrheit S. 277. — §. 134—136. Die Verſöhnung S. 279. — §. 137. Begründung des Reiches S. 289. — §. 138. Erhöhung S. 290. —

Zweites Hauptſtück. Von der Aneignung des Heils. §. 139. Gnade und heiliger Geiſt S. 291. — §. 140. Ordnung des Heils S. 292. — A. Von der Berufung. §. 141. Wahl S. 294. — §. 142. Berufung durch das Evangelium S. 298. — §. 143. Glaube und Unglaube S. 299. — §. 144. Stufen des Glaubens S. 305. — B. Von der Wiedergeburt. §. 145. Berufung und Wiedergeburt S. 308. — §. 146. Rechtfertigung S. 309. — §. 147. Durch den Glauben S. 310. — §. 148. Buße und Glaube S. 314. — §. 149. Zeitpunct S. 316. — §. 150. Währung S. 317. — §. 151. Probe der Bekehrung S. 318. — C. Von der Heiligung. §. 152. Bekehrung und Heiligung S. 319. — §. 153. Das chriſtliche Leben S. 321. — a) Vom Geſetze des Geiſtes. §. 154. Tiefſter Beweggrund S. 321. — §. 155. Einzige Pflicht S. 322. — §. 156. Wille des Herrn S. 323. — §. 157. Weisheit und Klugheit S. 325. — §. 158. Einfalt S. 325. — b) Von der geiſtlichen Zucht und Uebung. §. 159. Geiſtliche Armuth S. 326. — §. 160. Wachen S. 328. — §. 161. Beten S. 329. — §. 162. Enthaltung S. 330. — §. 163. Wahl der Gemeinſchaft S. 331. — §. 164. Lebens-Ordnung S. 332. — c) Von der Frucht des Geiſtes. §. 165. Gerechtigkeit S. 333. — §. 166. Irdiſch-himmliſcher Beruf S. 333. — §. 167. Herz und Wandel S. 334. — §. 168. Treue im Großen und Kleinen S. 335. — §. 169. Frucht

der Unschuld und der Tugend S. 336. — α. Von der Unschuld des christlichen Lebens. §. 170. Allgemeiner Begriff S. 340. — §. 171. Achtung der unmittelbaren Persönlichkeit S. 340. — §. 172. Achtung des Gedanken- und Sprachverkehrs S. 342. — §. 173. Achtung des Lebens S. 344. — §. 174. Achtung des Geschlechts S. 348. — §. 175. Achtung der Freiheit S. 349. — §. 176. Achtung des guten Namens S. 349. — §. 177. Achtung des Eigenthums S. 350. — β. Vom tugendhaften Leben. §. 178. Allgemeiner Begriff S. 352. — §. 179. Bildung. (Selbstliebe als Selbstvervollkommnung) S. 352. — §. 180. Billigkeit. (Nächstenliebe in Bezug auf Streit S. 353. — §. 181—183. Güte. (Nächstenliebe in Bezug auf Bedürfniß) S. 354. — §. 184. Gemeinsinn S. 356. —

Drittes Hauptstück. Von der Gemeinschaft im Heile. §. 185. Gemeinsamkeit des Heils S. 358. — §. 186. Kirche S. 358. — §. 187. Innre und äußre Kirche S. 359. — §. 188. Einheit und Mehrheit S. 360. — §. 189. Wahre Kirche S. 365. — §. 190. Predigt S. 366. — §. 191. Unterpfändliche Bundeszeichen S. 368. — §. 192. Die Taufe S. 369. — §. 193. Herrn-Mahl S. 374. — §. 194. Gemeinde-Gebet und der Tag des Herrn S. 375. — §. 195. Amt der Schlüssel S. 378. — §. 196. Kirchliche Verfassung S. 379. — §. 197. Kirchlichkeit S. 379. — §. 198. Kirche und Reich Gottes S. 380. — §. 199. Kirche und irdischer Beruf S. 384. — §. 200. Ehe S. 384. — §. 201. Eltern S. 388. — §. 202. Kinder S. 389. — §. 203. Geschwister S. 389. — §. 204. Leidende Stände des Hauses S. 390. — §. 205. Häusliches Leben S. 390. — §. 206. Freundschaft S. 391. — §. 207. Der Staat S. 391. — §. 208. Obrigkeit und Unterthan S. 396. —

Viertes Hauptstück. Von der Vollendung des Heils. §. 209. Seligkeit in Hoffnung S. 398. — §. 210. Hoffnung S. 398. — §. 211. Früchte derselben S. 399. — §. 212. Treue S. 400. — §. 213. Geduld S. 400. — §. 214. Hoffnung auf Christum S. 400. — §. 215. Des Einzelnen Vollendung S. 401. — §. 216. Wiederkunft Christi S. 404. — §. 217. Auferstehung S. 406. — §. 218. Beschluß S. 409. — §. 219. Endgericht S. 410. — §. 220. Herstellung aller Dinge S. 417. — §. 221. Ewige Freude S. 418. —

Einleitung.

§. 1. Ueberſicht.

Die Einleitung in das Syſtem der chriſtlichen Lehre weiſet ihm I. ſeine Stelle im Kreiſe des theologiſchen Studiums an, wodurch zugleich der Begriff dieſer Wiſſenſchaft ermittelt wird. Sie hat II. den Gegenſtand der wiſſenſchaftlichen Darſtellung, oder den allgemeinen Begriff vom Chriſtenthume zu beſtimmen. Hierauf iſt III. von den Geſetzen der Erkenntniß vom Chriſtenthume Rechenſchaft zu geben, und endlich IV. die Geſchichte des chriſtlichen Lehrbau's und die beſte Art deſſelben zu beſchreiben.

I. Ueber den Begriff und Zweck des Syſtems der chriſtlichen Lehre.

§. 2. Verhältniß zum Katechism.

Die chriſtliche Lehre als theologiſche Wiſſenſchaft betrachtet iſt eine Art der ſyſtematiſchen Theologie. Als ſolche unterſcheidet ſie ſich nicht allein vom homiletiſchen und katechetiſchen Vortrage in der Gemeinde *), für welchen ſie vielmehr, in Bezug auf Erkenntniß des chriſtlichen Lehrſtoffs und auf chriſtliche Begriffsbildung, vorbereitende Anleitung geben ſoll, ſondern auch vom Katechismus chriſtlicher Lehre; denn ſie will nicht wie der Katechism für einen Text der öffentlichen Lehre und des öffentlichen Bekenntniſſes, welchen die Kirchengemeinſchaft anerkennt, noch für Begründung des gemeinen Wiſſens vom Chriſtenthume angeſehn werden. Sie eignet vielmehr dem

Theologen, welcher zur Fortbildung des Katechismus **) und des Katechismus-Gebrauchs, sofern dieselbe auf systematischer theologischer Fertigkeit beruht, mitzuwirken hat.

Die christliche Lehre oder Religionslehre ist in der einen Hinsicht die vollkommenere, in der andern die unvollkommenere Art der systematischen Theologie. Wiefern, wird sich sogleich ergeben.

*) Was Twesten Vorless. über d. Dogm. I. ꝛc. S. 89. ff. über das Verhältniß der Dogmatik zum Lehrvortrage des Geistlichen in der Gemeinde treffliches und erschöpfendes sagt, gilt auch von der christlichen Lehre oder von der wissenschaftlich vereinten Glaubens- und Sittenlehre. Beide nämlich, diese systematische Lehre und die Homilie, dienen freilich der Kirche und beide behandeln das Christenthum, aber dennoch ist in jener Hinsicht der Standpunkt und Zweck, in dieser die Quelle, der Stoff und die Form von beiden etwas verschiedenes. Vergl. auch Schleiermachers Glaubensl. 2. Ausg. I. S. 123.

**) Auf einer zweiten oder dritten Stufe des katechetischen Unterrichts wird es gar sehr darauf ankommen, die christliche Lehre in der Einheit und Ganzheit ihres organischen Zusammenhangs erkennen zu lassen. Ein Vorbild bleibt immer der Pfälzische Katechismus. Darüber, was derselbe zu wünschen übrig lasse, ferner über die Versuche, die Hauptstücke des kleinen Katechism durch das zweite zu organisiren (Seiler, Dinter, Hebel, Schmieder), endlich über eine Organisation des katechetischen Unterrichts höherer Stufe durch den Begriff: Reich Gottes, vergl. m. Prakt. Theol. II. 1. Abth. §. 204—207. Anstoß und Anleitung dazu liegt im Systeme christlicher Lehre.

Anmerk. 1. Das Wort Lehre in der Bedeutung eines wissenschaftlichen Systems von Erkenntnissen irgend einer Art zu sagen ist durch den Gebrauch gerechtfertigt. Christenthumslehre, christliche Lehre, christliche Religionslehre sind mögliche Bezeichnungen einer theologischen Disciplin. Wir ziehen das mehr Bestimmende, System der christlichen Lehre, oder Lehrgebäude des Christenthums vor.

Anmerk. 2. Es handelt sich nicht um eine populäre Dogmatik oder Ethik, noch um eine Predigt-Stofflehre, welche man auch unschicklich praktische Theologie genannt hat. Dieß sind keine gültigen Arten der systematischen Theologie. S. Schleiermachers Glaubensl. 2. Ausg. I. S. 172. Sondern es gilt hier ähnliches zu leisten, als Bret-

ſchneider Handb. der Dogmatik. 3. Ausg. I. §. 5. unter dem Titel chriſtliche Theologie gefordert, hernach unter der Aufſchrift: Religiöſe Glaubenslehre ꝛc. 1843. in ſeiner Weiſe geleiſtet, und Hyperius oftmals methodum universae theologiae genannt hat.

§. 3. Verhältniß zur Dogmatik und Ethik.

Etwas nämlich hat die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Lehre allerdings mit dem Katechism, und noch mehr mit der unmittelbar kirchlichen (volksmäßigen) Religionslehre gemein, nämlich dieß, daß ihr die Religion der Chriſten in der Ungeſchiedenheit des Erkennens und Handelns oder in der Einheit des chriſtlichen Lebens (*Χριστιανισμὸς*, *ὁδὸς κυρίου*, *θεοσέβεια χριστιανῶν*) zum Stoffe dient, ohne daß dabei die natürliche Verſchiedenheit beider Elemente ganz verläugnet würde. Der Verſuch aber, ſie zu vereinigen, durch den unſre Wiſſenſchaft von Dogmatik und Ethik abweicht und zur vollkommenſten Form der ſyſtematiſchen Theologie wird, iſt zu allen Zeiten möglich und nöthig. Möglich iſt er, weil das chriſtliche Leben eine Einheit bleibt und ſich darin das Erkennen und Handeln ähnlicher Weiſe einander bedingen wie ſich einzelne Theile des Erkennens und einzelne Theile des Handelns einander bedingen. Und in vorzüglichem Grade nöthig wird er, wenn theils die Ethik ihre Abhängigkeit von der Glaubenslehre, theils die Dogmatik ihre Beziehung auf die Sittenlehre ſehr vergeſſen hat, oder überhaupt das Wiſſen vom Fundamente und vom Umfange des Chriſtenthums ſehr ſtreitig und ſchwankend geworden iſt.

Anmerk. 1. Als dieſer vorliegende Verſuch zuerſt erſchien, zog er ſich von Seiten der Speculativen ſchweres Mißfallen zu. Unter andern urtheilte Roſenkranz, (Vorr. z. Encyclopädie d. theoll. Wiſſ. 1831.) ſo werde alſo ein alter längſt überwundener Standpunct (der vorcalixtiniſche) in der Verzweiflung an der Selbſtſtändigkeit der Ethik von neuem betreten. Gleich als ob deshalb eine Ethik ſchon ſelbſtſtändig würde, daß man ein Buch darüber und auf den Titel Ethik ſchreibt; gleich als ob die Ethik jemals in einem abſoluten Sinne, z. B. durch

Ge. Calixt oder durch irgend jemanden selbstständig gemacht worden wäre, ohne daß sie die christliche Glaubenslehre, oder im andern Falle mindestens Anthropologie und Kosmologie, Physik und Metaphysik in sich aufnahm. Die Hegelsche Schule hat eine Ethik überhaupt nicht zu Stande gebracht; im Naturrecht und an andern Orten findet man das ethische. Allenfalls Schleiermacher konnte in Philosophie und in Theologie von einer selbstständigen Ethik reden. Nur nicht Rosenkranz, der §. 33. Anknüpfungen der Sittenlehre an die Glaubenslehre bemerklich macht und zugesteht, die ganze Dogmatik sei Voraussetzung derselben. Es war nicht mein Traum, die theologische Ethik müsse neue Nahrung ziehen aus der Einheit der christlichen Lehre, sondern sie war wirklich unter den Händen der ganzen oder halben Kantianer und Fichtianer, selbst in Reinhards und Flatts Bearbeitung sehr ausgetrocknet. Seit den letzten zwanzig Jahren hat sich die Meinung bedeutend umgewandt. Dazu mag wohl dieses Werk einigermaaßen mitgewirkt haben. Dogmatik und Ethik sind als einheitliche Ausführungen des biblischen Stoffs, des christlichen Bewußtseins der christlichen Lehre, in dem Grade ineinander gegangen, daß die eine nur Moment der andern geworden. Ist denn dieß bei Rothe's theol. Ethik, bei Beck's christlichem lehrwissenschaftlichen Bau nicht, wenn schon in sehr verschiedener Weise, der Fall? Die Vollendung der Werke von Liebner und Peter Lange wird dafür noch weitere Beispiele geben.

Anmerk. 2. Demungeachtet besteht die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer relativen Entgegensetzung beider Seiten, also die Unterscheidung und die gesonderte Bearbeitung. Die Richtung des Bewußtseins und Denkens auf das Sein, Schaffen und Wirken Gottes ist im Ganzen eine andre als die Richtung auf den sein Wesen und seine Bestimmung verwirklichenden Menschen. In Bezug auf die sogenannten theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung, ist es ja von jeher anerkannt, daß sie ebensowohl als Vorstellung wie als Wille, als Gedankeninhalt wie als Gesinnung gefaßt werden dürfen. Die dialektischen Scheidungen, Object und Subject, Theorie und Praxis, göttliche und menschliche Dinge haben noch ihr Recht, und die ethischen Begriffe bestimmen sich unter einander und bedingen sich, ohne daß das Verhältniß des dogmatischen zum ethischen dadurch verläugnet oder aufgehoben würde. Dagegen, daß oben die christliche Lebensweise in der Scheidung der Erkenntniß- und Handlungsweise als Gegenstand der Wissenschaft vorgestellt wird, läßt sich nicht einwenden, die Erkenntniß sei auch sitt-

liche Function und die Handlung werde geſchauet und gedacht in ihrem Zwecke. Dieß wird hiermit nicht in Abrede geſtellt; ſondern die Wiſſenſchaft ergehet in dem einen Falle περὶ τὰ κατὰ πίστιν ὄντα καὶ δεδοχημένα, beſchäftigt ſich mit dem Organismus der Weltanſicht, ſofern dieſe eine chriſtliche iſt, und ergehet in dem andern περὶ τὰ ἤθη κατὰ τὸν νόμον τοῦ πνεύματος, beſchäftigt ſich alſo mit der Einheit und Ganzheit der Selbſtbeſtimmungen und Selbſtbethätigung des endlichen, individuellen Perſonweſens. Der Verf. des vorliegenden Werkes hat ſeit Erſcheinung deſſelben kaum das eine oder andre Mal das Syſtem der chriſtlichen Lehre vorgetragen, dagegen ununterbrochen die dogmatiſchen und ethiſchen Vorleſungen fortgeſetzt.

§. 4. Verhältniß zur bibliſchen Theologie.

Die chriſtliche Lehre in dieſem Umfange und in dieſer ſyſtematiſchen Abſicht bearbeitet entzieht ſich der regulativen Vermittelung der Bekenntnißſchriften und der unmittelbaren Anknüpfung an den förmlichen Lehrbegriff der Kirche um ſo mehr, da ſie zugleich zur Prüfung, Beſtätigung oder Fortbildung des letztern auf eigenthümliche Weiſe beitragen und hinleiten ſoll. Dieſes und daß ſie ebendeshalb die unvollkommenere Art der ſyſtematiſchen Theologie iſt, weil ihr die geſchichtliche Vollkommenheit fehlt, hat ſie mit der bibliſchen Theologie gemein. Dadurch aber bleibt ſie von derſelben geſchieden, daß ſie nicht den Entwickelungsgang der aufeinander folgenden Offenbarungsſtufen von Abraham bis zu den Apoſteln, noch die Einheit und Mannigfaltigkeit der verſchiedenen Schriftlehren, welche einer und derſelben Stufe angehören, vorzugsweiſe beachtet, vielmehr den Moment der vollendeten Offenbarung und des fertigen chriſtlichen Glaubens und Lebens auffaßt, wie er in der apoſtoliſchen Verkündigung und in der apoſtoliſchen Gemeinſchaft urkundlich und für alle Zeiten vorbildlich gegeben iſt.

Anmerk. 1. Die bibliſche Theologie hat in demſelben Grade eine mangelhafte Behandlung erfahren, als ſie, ſtatt in ihrem genetiſchen Charakter vor allem ausgebildet zu werden, vielmehr vor allem ein neues

System der christlichen Lehre hergeben sollte. De Wette's und von Cölln's Bearbeitungen kommen unserm Gedanken von derselben in Bezug auf die Form sehr nahe, wiewohl wir aus der zwiefachen Stufe des A. T., Hebraism und Judaism, eine dreifache machen und die Elemente der Sittenlehre noch in größerem Maaße aufnehmen. Auch Baumgarten-Crusius, obgleich derselbe nur für jeden einzelnen Hauptbegriff der christlichen Glaubenslehre die innere biblische Genesis zu verfolgen strebt und die Sittenlehre gänzlich ausschließt.

Anmerk. 2. Wie sich die Dogmengeschichte zur Dogmatik und die Geschichte der Sittenlehre zur Ethik verhält, so verhält sich die biblische Theologie zum Systeme der christlichen Lehre. S. Baumgarten-Crusius Grundzüge der bibl. Theol. Jena, 1828. S. 3, „Die biblische Theologie leitet die Dogmengeschichte ein, wie es denn auch dem Geiste nach verwandte Disciplinen sind."

II. Ueber den Stoff der christlichen Religionslehre.

§. 5. Religion und Offenbarung.

Was Christenthum sei, kann wissenschaftlich nur verstanden werden, wenn es theils in seiner Gattungsgleichheit *) mit andern Arten des geistigen Menschenlebens, theils in seiner Verschiedenheit von allen andern gehörig aufgefaßt wird. Zu jenem dient der Begriff der Religion, zu diesem der Begriff der Offenbarung **). Darin aber liegt kein Widerspruch, daß die geoffenbarte Religion als solche allen andern entgegengesetzt und doch in die Einheit der Idee und Geschichte der Religion aufgenommen wird. Denn die Wirkungen der Idee, die in allen Religionen erscheinen, sind von ihrer absoluten Verwirklichung, aus welcher selbst erst wieder die reine bewußte Idee entspringt, verschieden, und doch behaupten theils die negativen und positiven Vorbereitungen der Verwirklichung ein gemeinsames Verhältniß zu dieser, theils die unwahren und wahren Erscheinungen der Idee ein gemeinsames Verhältniß zur Idee. Das Unwahre, Falsche ist als solches der Idee, das

Halbwahre und Irrige der absoluten Wirklichkeit der Wahrheit schlechthin entgegengesetzt. Da jedoch das Unwahre und Falsche nichts schlechthin für sich seiendes, sondern nur wieder auf ein Verhältniß der Wahrheit zurück zu führen ist, so ergänzen sich jene beiden Betrachtungsarten.

*) S. m. Abh. über den Religionsbegriff der Alten in den Studien und Kritiken ꝛc., herausgeg. von Ullmann und Umbreit. I. B. 3. H. S. 527 — 532. — Der Lehrsatz Schleiermachers Glaubensl. I. S. 17. „Um auszumitteln, worin das Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe, müssen wir über das Christenthum hinausgehen, und unsern Standpunkt über demselben nehmen, um es mit andern Glaubensarten zu vergleichen," — ist, wenn es überhaupt eine philosophische Theologie geben soll, ein schlechthin nothwendiger. — Daß sich das Christenthum auch in seinem unmittelbaren Leben an eine vor ihm und ohne es daseiende Frömmigkeit wende, geht aus Apost. Gesch. 10, 35. 17, 23. Joh. 8, 47. u. a. St. auf mannigfache Weise hervor.

**) Eine Lehre von der Religion, die der christlichen Theologie eignen soll, führt nothwendig mittels der Religionsgeschichte zur Idee der Offenbarung hinüber.

A. Von der Religion.

§. 6. Begriff.

Das Christenthum ist eine bestimmte Weise des Menschenlebens. Es hat mit vielen andern oder allen andern Lebensweisen der Menschen dieses gemein, daß es religiös*) d. h. eine durch die Beziehung auf Gott oder durch die bewußte Abhängigkeit von Gott**) bestimmte Lebensweise ist. Beides muß anerkannt werden, daß die religiöse Bestimmtheit dem Menschenleben als solchem und in irgend einem Grade jedem Menschenleben ***) zukommt, und daß sie weder der Erkenntniß und Vorstellung noch der Handlung und dem Willen ausschließlich sich zueignet, sondern allen Verrichtungen und Gebieten des geistig bedingten und bedingbaren Lebens.

*) Das Wort Religion könnte zwar, sofern man nur die Originationen der Lateiner in Betracht nehmen wollte, ebensowohl von religare

als von religere abgeleitet werden, denn erstlich liegt vielen Verben der ersten, zweiten und vierten Conjugation die dritte zum Grunde, so daß diese eigentlich die erste heißen dürfte, oder jene wechseln mit dieser, so daß dem optare ein optere vorspielt, wovon optio, dem (ob-) jurgare ein jurgere (jure agere), wovon jurgium, dem postulare ein postulere, wovon postulio, dem bellare ein bellere, wovon rebellio u. s. w.; und zum Andern läßt sich sogar an gewissen Erscheinungen erkennen, daß ligere, binden, noch ursprünglicher ist als ligare, und in dieser Beziehung gebe ich dem Lic. Müller (Theol. Stud. 1835. S. 126.) und dem Dr. Hahn (de rel. et superstit. nat. et ratione, Vratisl. 1834.) gegen meine Abh. über den Religionsbegriff der Alten Recht. Daß aber das Wort dennoch nur von relegere, religere nachlesen, beobachten ꝛc. Ableitung hat, geht, abgesehen von den übrigen Thatsachen des Sprachgebrauchs, welche Müller vorführt, aus der alten Gnome religentem esse oportet, religiosum nefas für den Philologen unwidersprechlich hervor, und findet dabei die Einrede von Müller und Hahn, daß den Ableitungen der Alten anerkanntermaaßen nicht zu trauen sei, gar keine Statt. Denn etwas anderes ist es mit beabsichtigten, gewagten, gekünstelten, individuellen und offenbar unmöglichen, etwas anderes mit unwillkührlichen, aus der Gemeinschaft der Vorstellung und Sprache sprüchwörtlich und vor der eigentlichen Zeit etymologischer Künstelei, übrigens an sich möglichen und auch sonst wahrscheinlichen Originationen. Die Vorstellung also, die dem Worte religio zum Grunde liegt, ist nicht Verbindlichkeit oder Band, sondern respectus, observantia, Achtung, Wahrnehmen. Müller schreibt dem Worte relegere die ursprüngliche Bedeutung: Ueberlegen, Bedenken, zu, und bringt diese Bedeutung mit dem Grundbegriffe der Religion als einer Scheu, Furcht, Scrupulosität in Verbindung. Dieses läßt sich vermitteln, wozu jedoch hier kein Raum ist. Auch darf, nachdem Dietrich bewiesen, (Theol. Stud. und Krit. 1841. I. 152.), daß es nicht von Flechten sondern von Pflegen komme, das Wort Pflicht nicht ferner zur Analogie für religio = Obligation gebraucht werden.

**) Die Religion ist nicht eine Art Gott zu erkennen und zu verehren, sondern eine Art zu erkennen, zu denken, zu handeln, zu fühlen, welche das Göttliche zum Gegenstande, zum Grunde, zur Absicht hat. Die gewöhnliche, aber nicht alte Begriffserklärung konnte nur dem theologischen Zeitalter genügen, welchem die Philosophie der Religion noch fremd war. Sie erklärt im Grunde nichts, sondern deutet an, daß es

in der Offenbarung Gottes oder in den Entwickelungen der urſprünglichen religiöſen Anlage ein Mannigfaltiges gebe. Ihr einziges Lob beſteht in der Verbindung des Erkennens und Handelns — ein Lob, welches Strauß, indem er ſie zum Ausgangspuncte wählt, ihr gerade ganz verkümmert, da er das andre Moment: colere ſchlechthin fallen läßt —, und ihr weſentlichſter Fehler in der unterlaßnen Zurückführung von beiden auf ein Einiges und in der Uebergehung des gattungsmäßigen Merkmals. Das letztere wird z. B. richtig hinzugethan von Baumgarten-Cruſius Einl. in d. Stud. d. Dogm. S. 3. Religion iſt — eine Eigenſchaft, Beziehung des ganzen Lebens ꝛc. — Die Einheit der religiöſen Thätigkeit oder des Zuſtändlichen oder des Verhaltens wird gerettet durch cultus, agnitio numinis, wie bei Henke und den Alten, oder durch modus colendi Deum, wie bei Heilmann und Döderlein; denn gleichwie agnoscere auch das Praktiſche mit einſchließt, ſo ſchließt colere auch das Theoretiſche nicht aus. Doch beſſer Ammon: das heilige Band des Bewußtſeins ꝛc. und Schwarz: das gewiſſenhafte Bewußtſein von unſerer und der Welt Abhängigkeit von Gott. Oder Steudel: Hingabe an Gott. Wem aber die Angabe des Gegenſtändlichen „Abhängigkeit von Gott" ſchon zu beſtimmend erſcheint, wird entweder nach dem Vorgange Cicero's superior natura, quam divinam vocant, auch numen, divinum, τὸ θεῖον (den Gott überhaupt nach einer neuen Ausdrucksart) ſetzen, oder mit Schleiermacher das Gegenſtändliche ganz mit dem Zuſtändlichen, „Bewußtſein abſoluter Abhängigkeit" vertauſchen. Das Moment der geſuchten Wiedervereinigung, Wiederanknüpfung mit Gott, oder die Vorausſetzung des Sündenfalls liegt nicht im vorläufigen und allgemeinen Begriffe der Religion, obgleich Sack in der Apologetik (1. Ausg.), Hahn in dem Lehrbuche des chriſtl. Gl. Leonhard Clemens Schmitt „die Conſtruct. des theolog. Beweiſes" und Andre meinen, es hereinlegen zu müſſen. Die Idee der Religion ſchließt an ſich das Daſein der Sünde ebenſo aus als ein; ſie iſt der Hinblick auf die bloße Möglichkeit der Sünde ebenſoſehr als der Rückblick auf die wegzuſchaffende wirkliche. Auf keinen Fall aber darf man denen folgen, welche die Subjectivität des Religionsbegriffes neuerdings für Einſeitigkeit ausgeben. S. Leonh. Clem. Schmitt, die Conſtruction des theologiſchen Beweiſes ꝛc. Bamberg 1836. S. 15. ff. Denn Gott iſt in keinem Sinne religiös; die ſchaffende, offenbarende, erlöſende Thätigkeit Gottes iſt kein Act der Religion. So wahr es iſt, daß der Chriſt Gott in Gott, durch Gott anbetet, zu Gott durch

Gott kommt, so ist doch das nimmermehr die Religion, daß Gott Gott anbetet, es müßte denn der θεὸς ἐν ἄλλῳ τρόπῳ der Arianer sein; noch dieß, daß Gott sich den Menschen kundgiebt, sondern in jedem Momente der Religion besteht der Unterschied des sich selbst beziehenden und beziehen lassenden Subjectes vom Objecte, von Gott. So, daß selbst in der Vereinigung des Christen mit Christus in dem heiligen Geiste der göttliche schon subjectiv gewordene Geist wieder gegenständlich wird, viel weniger also die Gegenständlichkeit des Vaters und des Sohnes auflöst. Diejenigen Theologen, die die Religion als eine göttliche Thätigkeit, oder gar als eine wechselnde gegenseitige Thätigkeit vorstellen und begreifen wollen, mögen bedenken, daß ihrem Verfahren entweder keine Logik oder die Logik des speculativen Pantheismus zum Grunde liegt. Nach Hegel und Vatke ist die Religion der Proceß des Geistes. Da läßt sich einsehen, daß die Subjectivität nur das Verschwindende am fraglichen Begriffe sein kann. Nur wer diese Identität des Subject-Objects lehrt (die am Wesen Gottes, aber nicht an der Religion zu erkennen ist — denn an der Religion sie wahrnehmen, heißt die Religion selbst verschwinden sehen) — wird den Proceß der Offenbarung, welche eine göttliche Thätigkeit ist, mit dem Processe der Religion verwechseln dürfen. Wäre die Religion ein Verhältniß, wie einige sagen ein Wechsel-Rapport (Klee) zwischen Gott und dem Menschen, so ließe sie sich als Function entweder gar nicht, oder nur als zwifache Function, und da diese beiden Thätigkeiten sich doch nicht gleichsetzen könnten, sondern unterordnen müßten, wie die bedingte und bedingende oder wie die wirkende und gewirkte, nur als göttliche Thätigkeit und Wirkung begreifen. Religion ist vielmehr eine Beziehung und Bezogenheit des endlichen Bewußtseins auf den Schöpfer, Erhalter und Regierer; also die Gottgemeinschaft, Gottverehrung der Menschen.

***) Der Geist, die persönlichen Wesen, die vernünftige Creatur als solche sind religiös, und der Atheism ist nur Versuch es nicht zu sein.

§. 7. Ursache oder Ursprung.

Keineswegs aber füllt die Religion den Kreis des menschlichen Lebens auf solche Weise aus, daß sie ihm auf jedem Veranlassungspuncte ebenso wie aus dem Centrum, d. h. ebensowohl aus der Erfahrung und Empfindung oder aus der zu einer Summe von Erfahrungen und Empfindungen hinzutre-

tenden Reflexion wie aus dem unmittelbaren und urſprünglichen Selbſtbewußtſein zuerſt entſtände; ſondern dieſes letztre iſt allein die ſtätige Urſache und der ſtätige Grund der Religion. Und obwohl geſagt werden darf, daß der Menſch durch Wechſelwirkung des Aeußern und Innern, alſo durch Erfahrung, Offenbarung, Lehre und Ueberlieferung zur Gotteserkenntniß erzogen werde und daß die Religion überall einen Bildungsproceß habe und fordre, ſo wäre doch nichts zu erziehen und zu bilden vorhanden, wenn der Erziehung nicht ſchon ein urſprüngliches Gottesbewußtſein als wirkſame Anlage *) vorausgienge. In dieſem Lehrſatze aber ſtimmen gewiſſermaaßen alle Religionsphiloſophen ſeit Kant **), wie ſtreitig ſie ſonſt ſein mögen, miteinander, und dieſes nicht nur, ſondern auch mit aller wahren Philoſophie des Alterthums ***) und der mittlern Zeit zuſammen, ſo daß es mit Recht heut zu Tage zu den leichtern Aufgaben gerechnet wird, die empiriſchen Herleitungen der Religion entweder zu vernichten oder zu berichtigen. Denn die neueſte ſpeculative Schule nimmt zwar in ihrer letzten Entwicklung der Religion (nach Form und Inhalt) ihre Dauer und Beſtändigkeit — da ihr der vollendete Begriff den Lebensfaden abzuſchneiden berechtigt ſein ſoll — allein ſie erkennt ihr im Proceſſe des menſchlichen Bewußtſeins dieſe Nothwendigkeit der Entſtehung, dieſe Immanenz im Geiſte oder dieſen Urſprung ohne Weigerung zu.

Anmerk. 1. Der Proceß des religiöſen Lebens zeigt uns allerdings nicht bloße Wirkungen einer innern Urſache nach Außen, ſondern auch Rückwirkungen nach Innen; aber die letztern bleiben immer durch die erſtern uranfänglich bedingt. Die religiöſe Gemeinſchaft wirkt beſtimmend auf das Einzelleben ein, aber nur nachdem ſie ſelbſt durch den Aeußerungstrieb des urſprünglichen und allgemeinen Bewußtſeins von Gott entſtanden iſt. Durch Natur- und Kunſtanſchauungen (vergl. Seneca ep. 51.) wird uns das fromme Gefühl aufgeregt, aber die veranlaſſende Urſache, die ſie der Religion geben, iſt keine bewirkende, und die erinnernde Kraft, die die Außenwelt ausübt, iſt keine urſprünglich belehrende. Es iſt mit der Reflexion derſelbe Fall. Mag auch

die Geiſtesentwickelung ihrerſeits durch die Berührungen der Außenwelt bedingt ſein, ſo bedingen doch nicht gewiſſe Arten der äußern Erfahrung oder gewiſſe Eigenſchaften der Geſammterfahrung dieß, daß die Geiſtesentwickelung religiös wird.

Anmerk. 2. Wenn wir die Religion aus dem unmittelbaren und urſprünglichen Bewußtſein und mithin von Thatſachen, alſo auch von Erfahrungen ableiten, ſo leuchtet doch ein, daß wir ihr dadurch keinen Zeitурſprung und keinen empiriſchen im eigentlichen Sinne beilegen, denn beide Arten von Erfahrung haben blos die Ausſchließung des reinen Reflexionsurſprungs miteinander gemein.

Anmerk. 3. Empiriſch wird das Phänomen der Religion erklärt durch Herleitung:

a. von gewiſſen aus der Sinnenwelt empfangenen Eindrücken, namentlich von den furchterregenden oder auch von den gunſterweiſenden Naturerſcheinungen, welche den Menſchen mittels der Phantaſie oder der Reflexion über das Wahrgenommene hinausführen;

b. von der Naturbetrachtung überhaupt;

c. von nützlicher Erfindung eines Numa, Lykurg ꝛc.;

d. von urſprünglicher äußerer Offenbarung, zu der ſich die Vernunft wie rein leidentliches Organ und das Heidenthum wie ſchwacher Ueberreſt verhalte.

Dieſe Herleitungen, ſofern ſie nicht in der unmittelbaren Ausflucht beſtehen, die der Unglaube ſucht, ermangeln doch alle des philoſophiſchen Ernſtes und ſind entweder nur Anfänge der wahren Herleitung oder laſſen ſich durch ihre einſeitigen Beziehungen auf die religiones einigermaaßen rechtfertigen; ſogar die dritte, oder die irreligiöſe. Denn ſonſt ſchafft dieſe letztre weit mehr unerklärbares, als ſie hinwegräumt, und iſt dem gleich, was Thraſymachos bei Plato v. Staate 1. über das δίκαιον ſagt, daß es nichts anderes als der Nutzen des Gewalthabers ſei.

Die Furcht hat Lucretius nicht zur Urſache des Gottesgedankens gemacht, ſondern zum Urſprunge der nichtigen durch Naturkunde zu zerſtörenden Gottesverehrungen. Im übrigen hätte er Recht, ſie an die Spitze der paſſiven religiöſen Erregungen zu ſtellen, ebenſo wie die Ehrfurcht als die erſte der activen darzuſtellen. Denn in dieſer zwifachen Hinſicht werden δεισιδαιμονία, φοβεῖσθαι τὸ θεῖον, σέβεσθαι u. ſ. w. von der Religion überhaupt geſagt. Ueber die Frage, ob Liebe oder Furcht das frühere in der menſchlichen Religion ſ. Köppen Philoſophie des Chriſtenthums 2. Ausg. I. S. 20. Wie un-

haltbar übrigens die Religion als bloße Furcht vor dem Blitzſchleuderer oder Donnerer ſich erwieſen haben würde, zeigt Schleiermacher Red. üb. d. Rel. 3. Ausg. S. 109. Das Abhängigkeitsgefühl in ſeiner Dauer, Allgemeinheit und unverwüſtlichen Tiefe läßt ſich durch die Macht ſinnlicher Eindrücke von unluſtiger oder luſtiger Art um ſo weniger erklären, da entweder ein Eindruck den andern wieder hinwegnimmt oder alle durch Erfahrung, Gewöhnung, Reflexion ihrer gebieteriſchen Gewalt beraubt werden. Behalten ſie dieſe Gewalt, ſo rührt ſie ihnen wo anders her, nämlich von der beſtändigen Anregbarkeit des urſprünglichen Gottes-Gefühls durch das vermittelnde Weltbewußtſein.

Aehnliches gilt wider b. Denn etwas andres iſt es, den phyſikotheologiſchen oder kosmologiſchen Beweis gelten laſſen, und etwas andres, den Grund und die Urſache der Religion hierin ſuchen. Jener Beweis hat ſeine Geltung. Zwar heißt es B. d. Weish. 13, 1. *Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία* und *οὔκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα*: allein demungeachtet V. 8. *Πάλιν δὲ οὐδ' αὐτοὶ συγγωστοί*, ſo, wie Röm. 1, 20. *ἀναπολόγητοι*. Wenn nun ſowohl Paulus als Pſeudo-Salomo ihnen nur einen kosmologiſchen oder phyſikotheologiſchen Schluß zuzumuthen ſcheint, ſo liegt doch dieſer Zumuthung ſchon die Anerkennung zum Grunde, daß der Geiſt angeborne Fähigkeit und Beſtimmung habe, Veranlaſſungen ſeines Bewußtſeins von Gott zu empfangen und zu befolgen. Ohnehin muß man die andern Stellen, AG. 17, 27. 28. Röm. 2, 15. mit Röm. 1, 19. vergleichen. Wie auch immer *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* und *ἐν αὐτοῖς* in letzterer Stelle zu nehmen ſein mag, Paulus behauptet kategoriſch V. 21. *διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν*, und Melanchthon bemerkt zum 20. Verſe: quamquam enim mens ratiocinatur aliquid de Deo ex consideratione mirabilium eius operum in universa rerum natura, tamen hunc syllogismum ratio non haberet, nisi etiam Deus aliquam notitiam *κατὰ πρόληψιν* indidisset mentibus nostris: et illa mirabilia spectacula rerum *πρόληψιν* excitant. Wenn Erfahrung und Naturbetrachtung die Religion hervorbringen, woher der Unglaube? Alle ſind ja Erfahrene und Zeugen der Werke Gottes. Unter dieſen aber ſind viele nicht aus Scythismus, ſondern mit reichem Gebrauche des Verſtandes Leugner der menſchlichen Abhängigkeit von Gott, z. B. Demokritus und Epikurus. Liegt nun die Schuld davon ſo tief, als Paulus es Röm. 1, 18. zu erkennen giebt, ſo folgt, daß die mit dem Verſtande ergriffene Empirie an ſich ebenſo ſehr das Aufkommen der Religion erſchwere wie

erleichtere, je nachdem vorher ſchon der Geiſt gegen ſich ſelbſt wahr geweſen iſt oder nicht.

Die vierte Herleitung befriedigt ebenſo wenig. Denn im chriſtlichen Sinne ſetzt die Offenbarung überall das Daſein der Religion in ihrem Verfalle ſchon voraus, in einem andern weitern Sinne aber muß ſie doch immer ſo gedacht werden, daß ſie ſich in ihren Manifeſtationen oder Inſpirationen an einen Geiſt richte, dem als ſolchen nie das entblößte und abgeſonderte Selbſtbewußtſein, ſondern eine immanente Offenbarung Gottes zukomme, die ihm, wenn ſchon getrübt, doch nicht entriſſen werden könne, ohne daß er aufhöre zu ſein.

*) Köppen Philoſ. d. Chr. 1. S. 22. „Wir verſtehen nichts von einer geiſtigen oder phyſiſchen dynamiſchen Einwirkung ohne dynamiſche Gegenwirkung. In dieſem Falle aber ward der Menſch nicht lediglich zur Gotteserkenntniß erzogen, ſondern er hatte ſie ſchon und ward nur ſeines Beſitzes inne durch beſondere Veranſtaltung."

**) Allerdings haben Jacobi, Schleiermacher, Fries und Clodius mehr als andre und jeder auf beſondere Weiſe dazu beigetragen, daß das unmittelbare Daſein der Religion im Selbſtbewußtſein des Menſchen und ein höherer oder tieferer Urſprung derſelben, als ihn Empirie oder Reflexion bieten können, wieder zur allgemeinſten Anerkennung gekommen iſt; und von Kant könnte es ſcheinen, als nehme er an dieſem Rückſchritte oder Vorſchritte der Zeit noch nicht theil, ſowie von Hegel, als lehre er ihn verachten. Mit jenem aber hat doch die Philoſophie, wenn auch zunächſt nur die der Sittlichkeit, das Gebiet des unmittelbaren Bewußtſeins nach langer dürrer Faſtenzeit zuerſt wieder betreten; und dieſer, ſo ſehr er einen vermittelnden Proceß und eine Veränderung des unmittelbar Bewußten dazu erfordert, daß die wahre Natur eines Gegenſtandes zum Bewußtſein komme, läßt doch natürlich der bloßen Empirie oder Reflexion gegenüber dem unmittelbaren Wiſſen (in der Form des Glaubens, des Gefühls ꝛc.) die Gerechtigkeit widerfahren, daß er Encyclop. der philoſſ. Wiſſ. 2. Ausg. S. 64. ſagt: „Es kann der Philoſophie am wenigſten in den Sinn kommen, dieſen Sätzen des unmittelbaren Wiſſens widerſprechen zu wollen; ſie könnte ſich vielmehr Glück wünſchen, daß dieſe ihre alten Sätze, welche ſogar ihren ganzen gemeinen Inhalt ausdrücken, auf ſolche freilich unphiloſophiſche Weiſe zu allgemeinen Vorurtheilen der Zeit geworden ſind — die Sätze: daß das, was für wahr gehalten wird, dem Geiſt immanent und daß für den Geiſt Wahrheit ſei." Ebenſo die Nachfolger Hegels; nur daß die eine Seite derſelben ſich mehr und mehr für die philoſophiſche

Feier der Wiedervernichtung der Religion entſchieden hat; wonach denn die Unmittelbarkeit ihres Urſprungs im menſchlichen Selbſtbewußtſein nicht ſowohl die Gewißheit und Wahrheit als vielmehr die Unwahrheit der religiöſen Vorſtellungen bedeutet und beweiſet. Frauenſtädt: Glauben und Denken, Religion und Wiſſenſchaft ſtehen im ſchlechthinigen, unverſöhnlichen Widerſpruch. Feuerbach: die Religion iſt der Traum des menſchlichen Geiſtes; der perſönliche Gott, ein Geſchöpf der Phantaſie und des Gemüths (des Wunſches), nichts objectiv Wirkliches wenn nicht das wahre Weſen des Menſchen, der ſich im Traumgeſichte des Glaubens gegenſtändliche wahre Menſch. Strauß beide berichtigend: die vorſtellende und empfindende Erkenntniß des Verhältniſſes zwiſchen dem Endlichen und dem Abſoluten, d. h. die vorausgehende, unvollkommnere Stufe der vernünftigen Erkenntniß. Dagegen Batke, die menſchl. Freiheit ꝛc. 1841. S. 26. f.: Nicht das ewige Weſen der Religion, ſondern irgend eine Erſcheinungsform erliegt den Angriffen des freien Gedankens. — Irreligiös kann nur eine Anſicht ſein, welche die Religion als ſolche zu vernichten ſtrebt; einer ſolchen Anſicht aber muß der vernünftige Charakter durchaus abgeſprochen werden; ſie iſt Meinung des abſtracten Verſtandes — die Speculation hat ein Recht dagegen zu proteſtiren.

***) Nach dem platoniſchen Phädo und nach dem Meno iſt ebenſo das Wiſſen vom Schönen, Guten, Rechten und Heiligen eine Erinnerung aus dem Vorleben der Seele wie das Wiſſen vom Gleichen, Größern, Kleinern; worüber Boethius de consol. philos. 3. metr. IV. treffend:

Haeret profecto semen introrsum veri,
Quod excitatur ventilante doctrina.
Nam cur rogati sponte recta censetis,
Ni mersus alto viveret fomes corde?
Quod quisque discit immemor recordatur.

Bei Cic. de nat. D. I. rühmt Velleius: Solus Epicurus vidit primum esse Deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum; quam appellat προλήψιν Epicurus i. e. anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quicquam nec quaeri nec disputari potest. Joann. Damasc. Exp. fid. I. 3. ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται. — Die angebornen Ideen oder Begriffe. — Es leuchtet ein, wie ſehr die Anerkennung des Urſprungs

der Religion aus dem unmittelbaren Bewußtsein von jeher den Apologeten des Christenthums und des christlichen Offenbarungsglaubens zu statten kommen mußte. Zwar der ungen. Vf. der an mich gerichteten Anfrage (Theol. St. u. Krit. 1841. 4. vergl. 1843. 4. „die Uebereinstimmung des unmittelbar gewissen Selbstbewußtseins mit dem Inhalte der h. Schrift) hat die Lehre von der unmittelbaren Selbstgewißheit vielmehr zur Auflösung als zur Begründung christlicher Glaubenslehren in Anwendung gebracht. Das unmittelbar gewisse sei unsre Endlichkeit und Gottes Dasein; jedes Wissen vom Sosein Gottes bloßes Schein-Wissen; Christus eben dadurch Offenbarung ein Mal für alle Male, weil er, während er die höchste Norm des Glaubens und Lebens darstellte, nirgends Belehrungen über das Wesen Gottes gegeben, welche eine dem endlichen Geiste unfaßbare Wahrheit enthielten. Trinität, Erbsünde, Versöhnung u. s. w. werden demgemäß der anmaaßlichen unberechtigten oder speculativen Erkenntniß anheimgegeben. Gleich als ob das: Er ist ohne alle Gewißheit über: wer, wie, was? irgend Bedeutung hätte; und gleich als ob das unmittelbar Selbstgewisse keine Fähigkeit hätte durch Denken und Erfahren entwickelt zu werden. Dagegen vergleiche man nur die Entstehung der christlichen Dogmen im apostolischen Bewußtsein nach der Schrift, und die Aehnlichkeit dieser Genesis mit der Genesis der Religion überhaupt wird deutlich und zum vorläufigen Schutz gegen vielerlei Frage und Skepsis werden.

§. 8. Urgestalt.

Untergeordnet dem einstimmigen Lehrsatze der neuen Philosophie, wiewohl nicht gleichgültig ist die Frage, was denn nun dieses ursprüngliche Bewußtsein in Bezug auf Religion selber sei, welche Frage sich zunächst in die andere auflöst, ob die Religion nach ihrer principiellen und gleichsam gesetzgebenden Gestalt im Bewußtsein eine reine, ganz einfache Unmittelbarkeit oder eine doch wieder vermittelte Unmittelbarkeit an sich habe; eine Frage, die größtentheils auch so ausgedrückt werden kann, ob dem Glauben oder dem Wissen in Sachen der Religion der bestimmende Vorrang gebühre. Diejenigen, welche bei der ganz einfachen und absoluten Unmittelbarkeit beharren, pflegen doch auch wieder die Urform der Religion bald Anschauung, bald Erkenntniß und Gedanke, Vernunft im

Gegenſatze des Verſtandes, oder Gefühl zu nennen, oder eben auf die Totalität und Grundeinheit des Bewußtſeins ſich zu berufen, oder auf ein unnennbares Etwas, auf ein x, welches ſie dem Erkennen, Fühlen und Wollen gleicherweiſe voranſtellen*).

Anmerk. 1. Wie wenig dieſe nach dem jetzigen Standpuncte der Wiſſenſchaft höchſt ſtreitige und ſchwierige Frage dem Theologen gleichgültig ſei, läßt ſich unten, bei der Lehre von den formalen Fehlern in der Religion, ammeiſten erkennen. Um ſich über die große Verſchiedenheit, mit welcher die unſre Zeit leitenden Denker, beſonders ſeit Kant und Jacobi, die Begriffe von Glauben, Gefühl, Anſchauung, Gedanke und Idee gefaßt haben, geſchichtlich zu orientiren und vor voreiligen Folgerungen aus traditionellen Definitionen verwahren zu laſſen, mögen Anfänger z. B. folgender Schriften ſich bedienen: Bouterwek Religion der Vernunft, Göttingen 1824. Erſte Abh. S. 3—54. Baumgarten-Cruſius Einl. in das Stud. d. Dogm. S. 54—76. und C. Haſe de fide libri II. Tub. 1825. Ohne die Veränderungen zu kennen, die durch Schleiermacher und Hegel mit dem pſychologiſchen Sprach- und Denkgebrauche vorgenommen worden ſind, weil ſie nöthig und an der Zeit waren, kann man an den ammeiſten fördernden und hervorbringenden Verhandlungen auf dem Gebiete der heutigen Theologie keinen Antheil nehmen. Es giebt jetzt zwei Hauptarten der wiſſenſchaftlichen Sprache, die wenn ſie mit einander und gegeneinander reden, große Verwirrung anrichten. Die neue verſteht immer die alte, weil dieſe nichts neues oder ſchwieriges zu ſagen hat, will aber zuweilen ſie nicht verſtehen. Die alte verſteht nur ſich ſelbſt, kann aber die neue nicht verſtehen.

Anmerk. 2. In gewiſſer Hinſicht dienen die Ausdrücke Bewußtſein, Gemüth ꝛc. zu einer erlaubten, jedoch nur vorläufigen Rettung aus dem Streite. Denn niemand darf ſich ganz der Unterſuchung über die Verhältniſſe entziehen, die auf dieſe Weiſe noch unentwickelt gelaſſen werden. An dem Bewußtſein nun läßt ſich ein Zuſtand, ein Gegenſtand und theils eine Thätigkeit unterſcheiden, durch die ſich das Subject auf das Object beziehet, theils eine Wirkung, durch welche das Subject vom Objecte Beſtimmungen erhält. Jetzt entſtehen in Bezug auf das religiöſe Bewußtſein, welches wir als ein urſprüngliches und unmittelbares der Reflexion und Empirie entgegengeſetzt haben, ſobald vom mittelbaren Leben der Lehre und der Handlungsweiſe aus auf daſſelbe zurückgegangen wird, die Fragen: 1) ob die religiöſe Gewißheit

und Wahrheit mehr darauf beruhe, wie mir zu Muthe ist, wie ich berührt und erregt sei (Gefühl, zuständliches Bewußtsein), oder mehr darauf, daß ich erkenne, schaue (gegenständliches), und wie das eine durch das andre bedingt oder vervollkommnet werde, und 2) ob die Vervollkommnung des religiösen Bewußtseins mehr in der Freithätigkeit des Denkens und Begreifens als den Vermittelungen des zuständlichen und gegebnen, oder mehr in der Empfänglichkeit für Offenbarung und innere Erfahrungen bestehe. Die oben erwähnte Anfrage (Theol. St. u. Krit. 1841. 4.) sucht den Inhalt dieser Anmerkung als gleichgültig und den im §. enthaltnen Fortschritt der Frage als irrig darzustellen. Sobald eine unmittelbare religiöse Selbstgewißheit anerkannt worden ist, hat man, so will der Vf., nur noch zu fragen, was hat diese Selbstgewißheit für Inhalt, um sofort zu entscheiden, welche Kenntnisse für berechtigt anzusehen seien, welche nicht, oder, daß z. B. die christliche Ueberlieferung, was sich in ihr an geschichtlichen oder speculativen Dogmen vorfinde, als ein unberechtigtes wieder abzustreifen habe. Dabei verwirft er den hier in Anwendung gebrachten Ausdruck Gemüth, will auch von Fühlen und Erkennen, Object und Subject ꝛc. bei dieser Frage gar nichts wissen; aber wer über die Psychologie überhaupt ganz hinweggehet, mit dem kann man nicht verhandeln. Wir sind vom Satze der Immanenz der Religion ausgegangen, um vorderhand die Religion ebenso von bloßer Empirie wie von den Zufällen der Reflexion und Speculation unabhängig zu machen. Der Proceß ist hiemit bloß gesichert und gegründet, keineswegs aufgehoben. Der Vf. läßt ihn gar nicht zu Stande kommen, sondern wendet sich sofort zur Inhaltsbestimmung: Gott ist. Ist nun nichts andres unmittelbar gewiß, so muß ja destomehr die phänomenologische Gestalt, in der dieß einzig gewisse im Bewußten auftritt, bestimmt werden, und so haben wir auch in dem Interesse des Vfs. nach der Urgestalt der Religion gefragt, nachdem schon Schleiermacher und Andre dasselbe gethan. Wir aber läugnen gar nicht, daß was zuerst in der Form der Unmittelbarkeit vorkomme, auch in der Vermittelung des Denkens berechtigte Wahrheit sei, ebenso wenig als wir läugnen, daß wir ein Thun der Religion anzunehmen haben, und daß beide Functionen, Denken und Thun, dazu gehören, wenn der unmittelbare Act seine Energie behalten und beweisen, der unmittelbare Inhalt aber seine Reinheit und Klarheit erlangen oder bewahren soll. Erkenntnisse, sind sie es nur, sind immer berechtigt. Diesen Satz als seinen Tadel hat sich der Vf. selbst zugezogen, da er alle psychologische Fragen abgewiesen. Der bloße Satz

der unmittelbaren Selbſtgewißheit enthält auf Religion angewandt nicht im Mindeſten eine Präcluſion der Wahrheit und Gültigkeit hiſtoriſcher oder ſpeculativer Dogmen, ſondern nur ein Regulativ der Erklärung, Ableitung, Zurückführung und Kritik derſelben.

Anmerk. 3. Die vollſtändigſte und allſeitigſte Bezeichnung des religiöſen Bewußtſeins iſt der Glaube. Er iſt die Einheit des Gefühls und der Erkenntniß, der Empfänglichkeit und Freithätigkeit in Sachen der Religion. Nur durch das Chriſtenthum iſt der Begriff des Glaubens in die Wiſſenſchaft und allgemeine Bildung ſo eingegangen, daß er als Grundcharakter und weſentliche Function des religiöſen Lebens angeſehen wird. Deshalb darf er auch in der allgemeinen oder philoſophiſchen Bedeutung nur nach Analogie der chriſtlichen beſonderen Bedeutung gefaßt werden. Die Spur der richtigen Verallgemeinerung iſt Hebr. 11, 1. zu finden. Doch nicht ſo, als ob ὑπόστασις und ἔλεγχος nur Thätigkeiten des Nachdenkens und verſtändigen Syllogiſirens wären. Die gewöhnliche Erklärung, der Glaube ſei ein Fürwahrhalten des Ueberſinnlichen aus ſubjectiven jedoch zureichenden Gründen, erreicht das Weſen des Glaubens nicht. So erkennen wir bloß, daß er von der unzureichend begründeten Meinung, und von dem Wiſſen irgendwie verſchieden ſei; noch nicht, daß er ein urſprünglicher und doch zugleich freier Act des ſubjectiven Geiſtes iſt, noch nicht, daß mit dem Herzen geglaubt wird — καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται κ. λ. Röm. 10, 10., noch nicht, daß νόησις διὰ πίστεως oder das πίστει νοεῖν Hebr. 11, 3. das frühere und unmittelbare iſt, welches der Dialektik und Demonſtration vorausgeht und zum Grunde liegt. Und in dieſer Beziehung iſt das Weſen des Glaubens von David Schulz: die chriſtliche Lehre vom Glauben ꝛc. Breslau 1834. (Neue Bearbeitung der Schrift: was heißt Glauben und wer ſind die Ungläubigen?) treffend wahrgenommen worden. Das Glauben iſt weder ein ſchauendes noch ein wiſſendes, ſondern ein gefühlsmäßiges Erkennen, und ſteht doch an Gewißheit und Befriedigung gegen kein Wiſſen oder Schauen zurück, weil es in Bezug auf ſeine Gegenſtände vielmehr alles Wiſſen und Wahrnehmen von ſich abhängig zu machen weiß. Darum ſagt Clemens von Alexandrien, ſo ſchlecht er auch etymologiſirt, mit Recht Strom. IV. 22. §. 145. Εἰ γ' οὖν τὴν ἐπιστήμην ἐτυμολογεῖν χρή, καὶ ἀπὸ τῆς στάσεως τὴν ἐπιβολὴν αὐτῆς ληπτέον· ὅτι ἵστησιν ἡμῶν ἐν τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν ἄλλοτε ἄλλως πρότερον φερομένην. ὡσαύτως καὶ τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον, τὴν περὶ τὸ ὂν στάσιν τῆς ψυχῆς ἡμῶν. Die wichtigeren Erklärungen über

das Verhältniß der πίστις zur γνῶσις, zur προαίρεσις, zur ὑπόληψις u. ſ. w. giebt derſelbe Schriftſteller Strom. II. 2—6. Der Glaube iſt das erſte, wahrhafte Wiſſen von Gott und dem Göttlichen, πίστις πρόληψις γνώσεως, σύντομος γνῶσις, πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις. Mit dem allen ſtreitet nicht, daß der Glaube erſt zu einem Wiſſen, welches er noch nicht iſt oder welches er noch nicht hat, durch das Denken hinſtrebt, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις. Alſo zwar gegen die Valentinianer, welche das Glauben dem gemeinen Volke, ſich aber das Wiſſen zuſchreiben, hält Clemens die Gläubigkeit des religiöſen Wiſſens feſt, aber auch gegen Unwiſſenſchaftliche die Wiſſenſchaftlichkeit des Glaubens. Auch dem Glauben fehlt noch etwas. Denn er hat das Schauen nicht (cognoscere Deum, in dem Sinne, in welchem es ſelbſt Abälard über das intelligere ſtellt), und ebenſo wenig verachtet er das Verſtehen und Begreifen, ſondern ſtrebt es an; nicht um es zu ſeinem Principe zu machen, vielmehr um durch daſſelbe theils mit dem übrigen Leben zu communiciren, theils ſich ſelbſt vor Vermiſchung mit fremdartigen Elementen zu verwahren. Darnach mag man den Clemens, Auguſtin, Anſelm u. A. in ihren Anmahnungen zum intelligere und in ihrer Schätzung der γνῶσις verſtehen. Diejenigen, welche den Begriff zum Principe der religiöſen Erkenntniß erheben, haben an ihnen keinen, wiewohl an Abälard einigen Vorſchub. In dem Maaße als der Glaube Verſtand und Begriff geworden iſt, iſt Ueberzeugung vorhanden. Deren kann viel da ſein bei wenigem Glauben, und umgekehrt. Noch zwei Momente des Glaubensbegriffs vertheidigte Clemens gegen die Baſilidianer. Dieſe nannten den Glauben ein φυσικόν, wozu jemand durch Erwählung geartet ſei (was freilich an ſich ſchon einen Widerſpruch enthielt); dagegen vertheidigt er τὸ προαιρετικόν des Glaubens. Der Glaube iſt eine Erkenntniß mit und aus Anerkennung, und nie ohne Liebe, alſo auch nie ein bloßes Dürfen oder Können, ſondern auch ein Wollen und Sollen. Und von dieſem Puncte aus läßt ſich deſto leichter verſtehen, wie im Chriſtenthume ein Gehorſam des Glaubens ſtatt finde. Wenn nun die Schule des Baſilides jenen Fehler dadurch wieder gut machte, daß ſie den Glauben die Zuſtimmung der Seele zu dem Ueberſinnlichen nannte — Clem. l. l. ἀφανοῦς πράγματος ἐνωτικὴν συγκατάθεσιν — ſo vernachläßigte ſie doch dabei noch das andre, welches Auguſtin mit den Worten creditur testi ausdrückt, nämlich daß der Glaube Annahme eines Zeugniſſes und Empfänglichkeit für das ſich kundgebende, dem Bewußtſein bezeugende und verbürgende Object ſei. Fides credit aliquid credendo

alicui i. e. Deo testi. Der Gläubige iſt, ſagt Clemens, *ἀκαραβάτως τηρητικὸς τῶν ἐγχειρισθέντων.* Daher dürfte man behaupten, die chriſtliche Vorſtellung vom Sein und Werden ſei nicht allein auf beſondre Weiſe, ſondern ſei allein in vollkommner Weiſe — Glaube. Einmal, weil die chriſtliche Erkenntniß vorzugsweiſe auf dem Zeugniſſe göttlicher Worte und Thaten beruhe, alſo Offenbarungsglaube ſei, und dann, weil der weſentliche Inhalt dieſer Offenbarung Erlöſung ſei, welche als ſolche nur einem bedürfnißvollen Vertrauen entſpreche. Muß man aber und will den an ſich chriſtlichen Begriff in die Idee zurückführen oder zur idealen Allgemeinheit erweitern: ſo iſt auch nöthig, den religiöſen Glauben überhaupt für ein fühlendes, praktiſches Erkennen zu erklären, welches ein Vertrauen zu dem ſich im Bewußtſein bezeugenden Gotte und Gottesreiche enthalte. Der Menſch in ſeinem bewußten Verſchiedenſein von der Welt und Einsſein mit ihr wird ſich ſelbſt Zeuge, daß Gott iſt. Dieſe Gewißheit aber iſt, gegenüber dem bloß ſinnlichen Selbſtbewußtſein, ein Vertrauen. Und in dieſer Hinſicht kann wohl auch vom Glauben an die Idee, d. h. an Gott in der Idee, im Bewußtſein geredet werden. S. Dähne Entwicklung des pauliniſchen Lehrbegriffs. Halle, 1835. S. 107.

*) Hier iſt vorzugsweiſe an Jacobi, und an die ihn weiter beſtimmenden und erklärenden Religionsphiloſophen zu denken. Weiß, vom lebendigen Gott, 1812. Bouterwek a. a. O. Nicht eben fern von ihnen iſt Haſe de fide p. 33. Hicce vero modus deum animadvertendi intuitus intellectualis haberi nequit, fit enim neque intuendo, neque cognoscendo, nec sentiendo, neque agendo, sed aliquo x, quod scientiam, sensum et voluntatem amplectitur, ipsis tamen amplius maiusque est, cuius intimam persuasionem, siquidem singularum facultatum persuasionem fidem vocamus, fidem quoque sensu eminenti appellare licet. Und Fiſcher's Einl. in die Dogm. der Evang. Prot. Kirche, Tüb. 1828. S. 18. „Die wahre Form der urſprünglichen Erſcheinung der Religion iſt nur die, wenn ſie gleichmäßig in der Totalität des Menſchen hervortritt, das Erkennen und Begehren wie das Gefühl gleichmäßig durchdringt.“ Ebenſo Steudel, Glaubenslehre ꝛc. Tüb. 1834. S 9. und Leonh. Schmitt a. a. O. S. 35. — Man ſpricht aber ſonſt nur von einem Urſprünglichen, wenn man es zugleich mit einem Abgeleiteten zu thun hat. Was iſt denn nun das Abgeleitete, wenn die Geſammtheit der Thätigkeiten ſchon dazu gehört, um das Urſprüngliche darzuſtellen? Eine Pſychologie, die aus Erkennen, Begehren und Fühlen drei coordi-

nirte Formen des Bewußtseins macht, hebt alle Möglichkeit auf, in dieser Sache etwas zu erklären.

§. 9. Fortsetzung.

Mittels einer selbstständigen Psychologie und demgemäß mit größerer Bestimmtheit wird die Urerscheinung der Religion auf dieser Seite von Schleiermacher *) bezeichnet, welchem Twesten sich anschließt, Elwert aber zum Ausleger und Vertheidiger dient. Aehnliches gilt von Fries **), welchem de Wette und Heinr. Schmid gefolgt sind. Schleiermacher und Fries gehen, obwohl sie beide der Religion das Gefühl zur Urform geben oder sie zunächst als eine Bestimmtheit des Gefühls gelten lassen, darin von einander ab, daß der erstere gar nichts anderes oder früheres setzt als das Gefühl, um den Begriff der Religion zu gewinnen, der andre aber religiöse Ideen voraussetzt, welche durch die Ahnung und fühlende Schauung des Ewigen in dem endlichen Dasein lebendig werden. Dem allen entgegen hören die Intellectualisten ***) in ihrer Besorgniß, daß das Vorgewicht des Zuständlichen in der Religion die Ansprüche der gegenständlichen Offenbarung, der Lehre und dogmatischen Auctorität benachtheilige, nicht auf zu behaupten, daß die Frömmigkeit zuerst eine Ansichts- oder Erkenntnißweise sei; während Andre, die Kantischen Praktiker, obgleich sie die Religion als die nothwendige Hypothese Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit auf die unmittelbare Thesis des sittlichen Bewußtseins gründen, doch auch der Gefühlslehre widersprechen müssen. Den bedeutendsten Widerstand erleidet sie aber von den Speculativen †), mit denen sie anfangs sowohl als auf manchen Entwickelungspuncten so nahe zusammentrifft. Denn ihnen gilt das Gefühl, der Glaube, oder wie sonst das unmittelbare Gottesbewußtsein bezeichnet werden mag, nur für ein formloses elementarisches Material der Religion, welches zwar ihren wesentlichen Inhalt constituire, aber erst durch die bewegende

Dialektik ſich zum Begriffe als der allein adäquaten und abſoluten Geſtalt derſelben heraufbilde.

*) Reden üb. die Religion und Glaubenslehre §. 8. „Die Frömmigkeit an ſich iſt weder ein Wiſſen noch ein Thun, ſondern eine Neigung und Beſtimmtheit des Gefühls.“ NB. Es iſt hier von einem begleitenden Gefühl ebenſo wenig, als von einem, welches ſich gegen das Denken und Wollen abſchlöſſe, die Rede, ſondern von einem urſprünglichen. S. Tweſten Vorleſſ. üb. die Dogmatik ꝛc. S. 2—20, wo er vom Weſen der Religion u. 20. ff., wo er vom Verhältniß des Erkennens zur Religion (Glaube, Wiſſen, Wiſſenſchaft) handelt. Vollſtändig und geſchickt werden die über und wider den Schleiermacheriſchen Religionsbegriff erhobenen Bedenken von Elwert, über das Weſen der Religion ꝛc. in d. Tüb. Zeitſchr. f. Theol. 1835. 3. H. aufgelöſt.

**) Neue Kritik d. Vern. II. S. 267. 274. vergl. deſſen Wiſſen, Glauben und Ahnung, Jena 1805. und de Wette, Bibl. Dogm. 2te Aufl. §. 3—33. Deſſen Relig. u. Theol. 2te Ausg. — Heinr. Schmid, über Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Leipzig, 1835.

***) Steudel, Glaubenslehre S. 9. Leonh. Schmitt a. a. O. S. 30.

†) Hegel, Hinrichs, Daub, Roſenkranz.

§. 10. Beſchluß.

Da von einer Zuſammenordnung der Erkenntniß und des Gefühls, des Fühlens und Wollens, oder von einem ſogenannten gleichmäßigen Durchdrungenſein des erkennenden, fühlenden und wollenden Geiſtes von der Religion nur unter denen die Rede ſein kann, welche nichts erklären oder alles unerklärbar machen wollen: ſo handelt es ſich in jetziger Religionswiſſenſchaft im Grunde nur vorzugsweiſe darum, ſich über die beiden Theorieen des religiöſen Bewußtſeins zu verſtändigen, deren eine die Philoſophie des Gefühls, deren andre die des Begriffs genannt wird. Die eine wie die andre erkennt es an, daß das Göttliche eher gefühlt als gedacht und eher im Sein erfahren als gegenſtändlich erkannt wird, oder doch, daß der Proceß des religiöſen Lebens auf keine Weiſe begriffen werden könne, wenn er nicht in dem Anfang und

Grund habe, was dem subjectiven Geiste unmittelbar gegeben ist. Ferner: die eine wie die andre will, daß das Gefühlte gedacht und gethan werde, daß es der Erkenntniß sich aufschließe, gewußt und geübt zu werden. Dazu kommen nun noch viele andre Puncte der Uebereinstimmung, welche besonders den Bildungsproceß der gemeinsamen Religion betreffen und hierher noch nicht gehören. Allein der Gefühlslehre zufolge ist das Gefühl nicht nur das erste Religiöse, sondern auch die herrschende, bleibende, vollkommene Form des religiösen Geistes, so, daß ein jedes Wissen und Thun, welches auf Religiösität Anspruch haben will, in dem Gefühle, dem es zur Entwickelung gereicht, Grund und Princip behalten muß, und die Gesammtheit der Momente, welche das religiöse Leben constituiren, eben weil es ein Leben gilt, im unmittelbaren Selbstbewußtsein beruhet. Die Philosophie des Begriffs dagegen, wie sie die Religion überhaupt für den Proceß des Geistes erkennt, aber einen andern geistigen als den logischen nicht kennt, gesteht dem Gefühle nur zu, daß es eine vorläufige, und zwar, auch sofern es schon Vorstellungen entwickelt, die unvollkommenste Form des religiösen Geistes sei. Erst die freilich im Gefühle bereits beginnende, ja das Gefühl selbst schaffende und bedingende Dialektik verändre und verkläre, sondernd und zusammenschließend, verneinend und bejahend den sinnlich vorgestellten Inhalt der Gefühlsreligion zum absoluten Begriffe als dem vollkommenen Abschlusse aller Momente, in denen die Idee der Religion zur Entwickelung gelange. Die erstere Theorie scheint die Wissenschaft dem Leben, die letztere das Leben der Wissenschaft zu opfern. Was nun die erstere betrifft, so hat der Vertreter derselben dennoch mehr religiösen Gedankenstoff zu Tage gebracht und verarbeitet als irgend einer seiner Zeitgenossen, und es scheint also, als wolle sie nur hinreichend erklärt und entwickelt werden, um sich gegen die Ansprüche des Gedankens und der Thätigkeit zu rechtfertigen. Wenn die Philosophie des Begriffs einwendet, das Gefühl sei

ja das schlechthin subjective, das zufällige, sogar das thierische, so heißt das die Lehre Schleiermachers nicht verstehen wollen. Sie hat die Möglichkeit und Nothwendigkeit, daß das religiöse Bewußtsein aus dem Zuständlichen in das Gegenständliche übergehe, und in dieser Vermittelung seine objective Haltung gewinne, also auch seinen Reinigungsproceß und seine Bewährung im Gesammtleben des Geistes, allenthalben nachgewiesen *). Demungeachtet hat sie dieses in einem gewissen Betrachte noch nicht genug gethan. Denn dadurch allein, daß die einzelnen frommen Erregungen auf Anlaß der ihnen zugehörigen Vorstellungen zu Gedanken und Antrieben werden, ist die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Selbstvervollkommnung und Selbstberichtigung des religiösen Bewußtseins noch nicht im Ganzen nachgewiesen **). Dieses geschieht erst, wann schon im unmittelbaren Geistesleben ein Proceß sich nachweiset, vermöge dessen der Inhalt des ursprünglichen Gottesgefühls sich auf stätige Weise objectivirt, und in dieser Stätigkeit gegen das wechselnde und gemischte Gefühls- und Vorstellungsleben sondernd und reinigend reagirt. Das ursprüngliche Gottesgefühl hat in seinem Zusammensein mit dem sinnlichen Bewußtsein eine ebenfalls ursprüngliche Macht sich außersinnlich und übersinnlich in der Idee oder als Idee zu objectiviren, und gleicherweise wie dem unstätigen Gefühle seine Vorstellung, entspricht oder erwacht dem stätigen Gefühle seine Idee. Das Gefühl hat Vernunft und ist Vernunft, das fühlende und gefühlte Gottesbewußtsein erzeugt aus sich selbst Grunderkenntnisse, in welchen es sich selbst wahr und gewiß wird, und kraft welcher es schon vor aller wissenschaftlichen Vermittelung das ganze Gebiet der Vorstellungen zu beherrschen und zu bedingen vermag; ähnlich wie das christlich bestimmte Bewußtsein eine christlich bestimmte Idee, nämlich das göttliche Wort in sich hegt, an welchem und mit welchem es sich richtet und normirt. Die Lebendigkeit dieses Processes ist theils von der Erfahrung theils von dem Willen abhängig,

und dies leitet uns auf die praktiſche Seite des religiöſen Bewußtſeins, wo ein gleiches Verhältniß ſich zeigt. Denn dem religiöſen Gefühle entſpringen nicht bloß einzelne ſittliche, ſinnlich gemiſchte Antriebe, ſondern es hat auch ein Gewiſſen, durch welches das ganze Gebiet der Antriebe in Bedingung geſtellt wird. So iſt das urſprüngliche Religionsgefühl die Einheit von Vernunft und Gewiſſen, und die Lebendigkeit der einen Function wirkt auf die Lebendigkeit der andern ein. Lediglich innerhalb dieſer Bewegungen gehen alle weſentlichen Veränderungen und Vervollkommnungen des religiöſen Lebens vor. Von hier aus nimmt zwar die religiöſe Wiſſenſchaft Stoff und Antrieb, aber auch bis da herein muß ſie nebſt der Erfahrung und Gemeinſchaft, an welchen die religiöſe Bildung betheiligt iſt, zurückwirken, wenn was ſie wirken und thun, das Weſen eines religiöſen Zuſtandes vervollkommnen ſoll. Mit dieſen Beſtimmungen verſehn, nach welchen es in der urſprünglichen Action des religiöſen Geiſtes eine überall veranlaßbare Reaction giebt, oder nach welchen theils der Unterſchied der ſtätigen und unſtätigen Religion theils der Gegenſatz der leidentlichen und thätigen anerkannt wird, kann die Gefühlslehre ihre Stellung, die ſie in der Theologie genommen hat, behaupten. Die logiſche Lehre dagegen hat noch nicht nachgewieſen, daß ſie den Glauben und die Frömmigkeit, daß ſie das Weſen der Religion ſelbſt für mehr als Durchgangspuncte der Geiſtes- und Gottesentwicklung achte. So verſchwindet ihr die Religion in demſelben Momente, wo ſie die Abſolutheit erlangt haben ſoll. Der Begriff von der Urgeſtalt der Religion muß dem Begriffe vom Leben adäquat ſein. Alle Lebensverrichtungen gehen von dem fühlbaren Sein aus und in daſſelbe zurück. Das Denken iſt aber eine Beſonderung des allgemeinen Geiſteslebens, und das Thun nicht minder. Für ſich können dieſe das Sein und das ſelige Leben nimmermehr erreichen, und andrerſeits nur in dem Sein durch den fühlenden Geiſt, durch den glaubenden und erfahrenden

Immanenz behalten. Eine gültige Theorie der Religion muß es jedenfalls erkennen laſſen, daß und wie der Glaube ſelig mache, der Glaube, der ohne die Liebe zu haben keine ſelige Erkenntniß Gottes iſt, und darf es nicht zweifelhaft machen, ob ein lobender Seraph eine, weil unwiſſenſchaftlichere, auch tiefere oder eine höhere Stelle einnehme als ein ſpeculativer Satan.

*) S. Elwert üb. d. Weſen der Relig. a. a. O. S. 61—73., wo die Einwürfe von Hegel gegen Schleiermacher beurtheilt und abgewieſen werden. Schwarz, d. Weſen der Religion 1847. S. 110 f. hat die obige Ergänzung der Gefühlslehre nur halbrichtig aufgefaßt. Geradezu angedichtet iſt uns der §. 10. gar nicht vorkommende Satz: „das Gefühl iſt mit Wiſſen und Thun verbunden.“ Im Uebrigen ſollen wir Dr. S. zufolge nur dieß ausgeführt haben, das Gefühl ſei ſelbſt Vernunft und ſei ſelbſt Gewiſſen. Der aufmerkſamere Leſer wird finden, daß wir dem Gefühle als ſolchem vermöge ſeiner Form und ſeiner einzelnen Erregungen Unſtätigkeit und Flüſſigkeit zuſchreiben, dagegen aber eine nicht erſt auf wiſſenſchaftliches Denken oder auf Willens-Acte wartende, vielmehr nothwendige, dem Geiſte immanente Vergegenſtändlichung des Gefühlsinhaltes in Vernunft und Gewiſſen annehmen. Wir haben überall von dem Gegenſatze der ſubjectiven und objectiven Religion einen andern Gebrauch gemacht als der gewöhnliche iſt, da der Begriff der objectiven ſich in den Begriff der äußern oder der poſitiven, der gemeinſamen u. ſ. w. verliert. Das religiöſe Gefühl hat nicht bloß einzelne religiöſe Vorſtellungen an ſich, ſondern ſowie es an ſich nicht bloß ein unſtätiges, ſondern auch ein identiſches und permanentes iſt, hat es auch vermöge des immanenten Bewußtſeins-Proceſſes eine Idee, eine Vernunft — anderſeits ein Gewiſſen — an ſich. Schleiermacher ſpricht allerdings von dieſem Sein Gottes in uns (Idee und Gewiſſen) aber nicht ſo, daß er die hier gemeinte Reciprocation anerkennte. Vgl. Weiſſenborn, Krit. d. Schl. Dial. S. 172. Schleiermacher kennt wohl Stufen des Gefühls oder der gefühlten Abhängigkeit von Gott, und weiß in Bezug auf die Reinheit und Lebendigkeit der Erregungen von Urſachen und Bedingungen zu reden. Wir fordern aber den immanenten (noch nicht durch Reflexion und Wiſſenſchaft bedingten) Selbſtberichtigungsproceß des religiöſen Menſchenlebens. Idee und Vernunft wären überhaupt nicht, wären ſie nicht urſprünglich und ſetzten ſie nicht der zufälligen Phantaſie und Empfindung als objectivirter Inhalt des Gefühls ſich entgegen. Der in Rede ſtehende Man-

gel der Lehre Schleiermachers thut sich auch dadurch kund, daß sie dem Begriffe Glaube, und dem Begriffe Wort Gottes kein hinreichendes Recht widerfahren läßt. Im Christen ist verbum externum (im Sinne der Reformation) ein internum geworden, eine Bestimmtheit und Erfülltheit der Idee, welche in Wechselwirkung mit dem christlichen Gefühle steht, und theils demselben zum Correctiv gereicht, theils aus der erfrischten Erfahrung Befestigung und Entwickelung gewinnt.

**) S. m. Rec. über Twestens Vorless. über d. Dogmatik ꝛc. in Theol. Stud. und Krit. 1828. 1. Heft. S. 205—8. und Christ. Friedr. Schmid: quatenus ex eccl. evangelicae principiis existere possit doctrinae Christianae scientia. Tub. 1831. p. 42 sqq. Wir wünschten übrigens, uns mit Elwert S. 92 überzeugen zu können, daß was wir oben für die Gefühlslehre fordern, schon bisher ihr eigen gewesen sei. Wir zweifeln daran deshalb, weil sie im dogmatischen Gebiet den Begriff des göttlichen Wortes vernachläßigt hat.

§. 11. Urstoff.

Der gattungsmäßige Inhalt des religiösen Gefühls aufs einfachste ausgedrückt ist entweder das Bewußtsein von Gott, oder die Selbst- und Lebensbeziehung auf Gott, oder die Abhängigkeit von Gott, oder aber die unbedingte Abhängigkeit. Keine dieser Angaben verdient unmittelbare Gegenrede, jede bedarf jedoch noch einer weitern Entwickelung. Denn sowie zu dem Inhaltsbegriffe Gottesbewußtsein allezeit die Bestimmungen hinzukommen müssen, welche es durch sein Zusammensein mit dem Welt- und Selbstbewußtsein erhält, so ist auch erforderlich, daß der Begriff der unbedingten Abhängigkeit nicht für sich allein, sondern ineinander mit der Persönlichkeit des Menschen oder mit seiner Unabhängigkeit von der Welt gedacht werde, oder daß, wenn schon wieder Gott statt des Unbedingten in der Abhängigkeit gesetzt worden, zugleich Gott in seiner Verschiedenheit von der Welt anerkannt sei. Dieser Inhaltsbegriff aber ist, seitdem ihn Schleiermacher aufgestellt hat, oft ganz irriger Weise angefochten worden *), und nicht allein in seinem genetischen Zusammenhange vollkommen gerechtfertigt,

ſondern auch, weil aus der innerſten Mitte der Sache genommen, der befriedigendſte**).

*) S. z. B. Haſe de fide p. 27. „Sed vicissim agere, qui absolute patitur, quomodo potest?“ F. Delbrück, Erörterungen einiger Hauptſtücke in Dr. Fr. Schleiermachers chriſtlicher Glaubenslehre 1827. Abſchn. 2. Ein Verſuch dieſe Mißverſtändniſſe zu heben Theol. Studien und Kritiken ꝛc. 1828. Heft 3. S. 662. f., womit zu vergl. m. Rec. über Roſenkranz Kritik der Schl. Glaubensl. Jahrg. 1837. S. 444. ff. Es giebt kein Verhalten des geſchaffenen perſönlichen Weſens gegen Gott, welches eine vollſtändige Entgegenwirkung gegen Gott enthielte. Religiös iſt an dem freien Bewußtſein nichts als das Bewußtſein, frei durch Gott und in Gott d. h. abhängig von ihm zu ſein. Durch das Gefühl, von Gott nicht gezwungen zu werden und ihm etwa widerſtreben zu können oder ſchon zu widerſtreben, muß, jemehr es anhält und ſich intenſiv vervollkommnet, immer von neuem ein noch ſtärkeres Gefühl von Abhängigkeit, es ſei Dank oder Reue, erzeugt werden. Eine durchgreifende Erörterung der Frage bei Weiſſenborn Krit. der Dialektik Schleiermachers 1847. 218. ff.

**) Der Urheber hat ihn — 2. Ausg. I. §. 4. — von Neuem und mit Rückſicht auf die gewöhnlichen Irrungen auf das Sorgfältigſte erklärt. S. auch Elwert a. a. O. S. 75—78., wo theils die Einrede der Identitätslehre von der Religion als abſoluter Freiheit theils die mehr oder minder pelagianiſchen Ergegnungen ihre Beantwortung erhalten.

§. 12. Beſchluß.

Nur dasjenige Selbſtbewußtſein iſt mehr als Weltbewußtſein, welches, ſofern es als Erkenntniß ſich erweiſt, Unendliches und Endliches (Gott und Welt) theils entgegenſetzet theils die Welt durch die Gottheit bedinget, und, ſofern es ſich als Handlung bezeigt, auf den Gegenſatz des Rechten und Unrechten führt*). Alles Denken und Wollen gründet ſich, wenn es ſich ſelbſt nicht aufgeben ſoll, auf die Annahme unbedingter Urſache und unbedingten Zweckes, auf ein ἐξ οὗ und εἰς ὃν τὰ πάντα, folglich auf das Religiöſe im unmittelbaren Selbſtbewußtſein. Aus den nothwendigen Grundgedanken des menſch-

lichen Geiſtes, Unendliches, Gutes, Freies, welche gleiche Würde haben, läßt ſich, bei irgendwie vorausgeſetztem Gottes-, Selbſt- und Weltbewußtſein, nach allen Verhältniſſen und Seiten hin der ganze religiöſe Stoff entwickeln, und wo dieſes nicht, muß doch jeder religiöſe Stoff nach ihnen beurtheilt werden. Mit dem Bewußtſein von Gott iſt die Idee Gottes geſetzt, folglich die Idee der Religion im Menſchen, alſo auch ihrem Principe nach die abſolute Religion und die wahre Gottesverehrung. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß der zwar in keinem religiös bewegten Gemüthe ganz fehlende Reactionsproceß der Wahrheit und Gerechtigkeit allenthalben als ſolcher auch ins Bewußtſein träte, oder die Idee der Religion bis zum Ideal entwickelte, oder gar ſoviel davon jedesmal wiſſenſchaftlich oder künſtleriſch conſtruirt worden iſt, thätlich und lebendig verwirklichte.

*) Henke Lineamenta instit. Fidei Chr. 1793. §. 1. Supponitur itaque omnes, quibus unquam aliqua religio tribui potuit, cognovisse a. incertas, inconstantes et mutabiles esse res humanas; b. earum conditionem pendere a nutu aliquo superiori s. a voluntate et cura potentioris cuiusdam animae; c. neque perinde esse, quid sentias, agas, speres; d. sed propter hanc eandem potestatem rectricem, cui subes, alia esse observanda, alia fugienda. — Beſtimmter Twesten S. 3. f., wo beſonders folgende Bemerkungen Berückſichtigung verdienen: „Wo jener Gegenſatz (Gott und Welt), ſei es durch Abläugnung des einen oder durch Identificirung beider Glieder, aufgehoben wird, da hört die Anwendbarkeit des Religionsbegriffs auf; denn der Pantheismus iſt nur ſoweit mit der Religion verträglich, als auch er noch einen Gegenſatz zwiſchen Gott und Welt beſtehen läßt.“ Und: „Demnach beſteht das Weſen der Religion von ihrer materiellen Seite in der Anerkennung eines von der Welt zu unterſcheidenden höhern Seins und der Abhängigkeit der Welt von demſelben. Hierauf wird ſich, was man ſonſt noch zur Religion rechnen möchte, zurückführen laſſen. So iſt z. B. der Glaube an Freiheit und Unſterblichkeit nur ſoweit religiöſer Natur, als er ſich auf jene Unterſcheidung und auf das Verhältniß von Gott und Welt bezieht, als er nämlich die Anerkennung einer wahren Realität des endlichen Daſeins und eines außerzeitlichen

Verhältniſſes zum Ewigen ausdrückt. Ohne dieſe Beziehung würde die Einſicht, daß die Seele unſterblich iſt, die Religion nicht mehr angehen als z. B. die Annahme, daß die Maſſe der Materie bei allem Wechſel ihrer Accidentien dieſelbe bleibt."

§. 13. Verhältniſſe und Unterſchiede.

Um zu begreifen, wie es bei ſo bewandtem Urſprunge und Urſtoffe der Religion doch ein mannigfaltiges und verſchiedenes von Religion unter den Menſchen geben könne, bedient man ſich des Unterſchiedes der ſubjectiven und objectiven Religion und deutet dadurch den Gegenſatz und die Wechſelwirkung des Stätigen und Unſtätigen im religiöſen Leben an. Zu billigen oder zu mißbilligen iſt jegliches Religiöſe nach ſeiner Angemeſſenheit zu jenen nothwendigen Grunderkenntniſſen und Grundrichtungen des menſchlichen Geiſtes, und ſchon inſofern der Unterſchied der wahren und falſchen Religion theils gegen gewiſſe Lehren von der Unmittelbarkeit theils gegen gewiſſe Lehren von Einem ausſchließlich möglichen Entwickelungsproceſſe der menſchlichen Geſammtreligion zu vertheidigen und feſt zu halten. Will man aber, wie es ſich jedenfalls gebühret, über den erſten Urſprung alles Fehlerhaften in der Religion auch ein allgemeines Urtheil gewinnen, ſo darf die Unterſcheidung der paſſiven und activen Frömmigkeit nicht, wie gewöhnlich geſchieht, vernachläßigt werden.

Anmerk. 1. Der Unterſchied der erkennenden und thätigen Religion (intellectualis et actualis) iſt bisher ſchon überall anerkannt worden. Beide entſpringen aus Einer Quelle und wirken mittels deſſelben auf einander ein. Demungeachtet muß im Ganzen die Betrachtung der Handlung, das Bewußtſein vom Sein und von der Urſache dem Streben nach dem Zwecke vorangehend gedacht werden. Clemens v. Al. Strom. VI. 8. §. 69. τὸ μαθεῖν τοῦ πρᾶξαι πρεσβύτερόν ἐστιν· φύσει γὰρ ὁ πράσσων τοῦτο, ὃ πρᾶξαι βούλεται, μανθάνει πρότερον. — Ἀρχὴ καὶ δημιουργὸς πάσης λογικῆς πράξεως ἡ γνῶσις εἴη ἄν. Ὥστ' αὖ εἰκότως ταύτῃ μόνῃ χαρακτηρίζεται ἡ τῆς λογικῆς ἰδιότης ψυχῆς.

Anmerk. 2. Die Beziehung der ſubjectiven und objectiven Religion auf

den Gegenſatz der Geſinnung und des Begriffs, oder des Innern und Aeußern, oder des Individuellen und Gemeinſchaftlichen iſt irrig. Demungeachtet hat dieſe gewöhnliche Unterſcheidung ihren guten Grund. Denn 1) bildet ſich in jedem Religiöſen ein gewiſſes Ganzes von religiöſen Begriffen und Betrachtungsweiſen, welches theils ſelbſt bedingt iſt durch das fortſchreitende Leben, theils dieſem einwirkend entgegenſtehet. Hier haben wir zunächſt eine Objectivität und Subjectivität in der Religion; 2) aber wird wieder jenes von dem Leben abgeſetzte Ganze von Begriffen und Maximen zu einem Subjectiven, ſobald wir es der abſolut ſtätigen Religion oder den in allen Subjecten ſich ſelbſt gleichen Grundgedanken und Grundverhältniſſen entgegenſetzen. In dieſem Falle iſt damit die vollkommenſte Spannung des Unterſchiedes vom eigenthümlichen und allgemeinen angezeigt. Das Richtigere über dieſe Eintheilung bei Baumgarten-Cruſius a. a. O. S. 5.

Anmerk. 3. Der Gegenſatz Wahr und Falſch läßt ſich allerdings auf die Religion anwenden, wenn anders das urſprüngliche Gefühl, von dem ſie ausgeht, theils ſelbſt ſchon Vorſtellungen hegt, theils nicht zufälliger, ſondern nothwendiger Weiſe ein Wiſſen um ſeinen Inhalt veranlaßt. Freilich ſetzen wir nicht ohne Grund voraus, daß die Religion in einer ſubjectiven Erſcheinung nie abſolut falſch und nie ſchlechthin wahr ſei. Selbſt die unzüchtige oder mörderiſche Verehrung der Mylitta oder des Moloch hat Elemente der Wahrheit an ſich; dennoch iſt das ganze Heidenthum die ihres Principes wegen falſche Religion, weil es ſich mit der Verkehrung oder Verläugnung der religiöſen Grundgedanken anders verhält als mit deren irrender Ausführung und Anwendung.

Anmerk. 4. Der Menſch iſt urſprünglich dazu geſchaffen, den ſich finden laſſenden Gott zu ſuchen, ζητεῖν τ. θ. דָּרַשׁ בְּקֵשׁ AGeſch. 17, 27. d. h. ihn im Bewußtſein und in allen ſeinen Zeugniſſen nicht nur nicht zu fliehen, ſondern die immer vollkommnere Gemeinſchaft anzuſtreben = religio activa (nicht actualis, practica). Bch. d. Weish. 1, 1. 2. *φρονήσατε περὶ κυρίου ἐν ἀγαθότητι — ζητήσατε αὐτόν. ὅτι εὑρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν, καὶ ἐμφανίζεται τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ.* vergl. 6, 11—12 *φθάνει τοὺς ἐπιθυμοῦντας.* V. 15. 16. Eine ſolche Subjectivität iſt es immer, deren ſich die göttliche Offenbarung, im weitern oder engern Sinne, als ihres individuellen Mittels bedienet. Die müßige aber oder leidentliche, die ſich nur von Gewiſſen und Wahrheit verfolgen und zwingen läßt, **passiva, pathetica**, iſt allen Un- oder Aberglaubens Urſache. S.

Ueber den Religionsbegriff der Alten, Studien und Kritiken Bd. I. Heft 4. S. 729—732. u. Theol. Beantwortung der philos. Dogm. von Strauß, Theol. Stud. und Krit. 1842. S. 627.

§. 14. Fehler.

Sofern nämlich das sinnliche Selbstbewußtsein von Natur schon und unwillkührlich fortfährt sich zu entwickeln, das religiöse aber nicht auf gleiche Weise, beruhet die Entwickelung des letztern auf freien Erhebungen des Menschen, welche ihm Erniedrigungen scheinen; dergestalt daß er die Scheinfreiheit vorziehet*). Dieses sich Zurückhalten und Abwenden, wie überwindlich auf der einen und unausführbar auf der andern Seite es bleiben mag, hat doch eine Folge. Denn es folgt unvermeidlich daraus, daß sein träges Verharren im sinnlichen Selbstbewußtsein zu einer Lebensentwickelung führe, welche entweder mehr Unglaube**) d. h. Verläugnung der Grunderkenntnisse des Geistes von Gott und der Welt, oder Aberglaube***) d. i. gesetzwidrige Zersetzung und Vermischung derselben mit den Thatsachen des sinnlichen Bewußtseins ist.

*) Hiermit wird nicht im Geringsten eine in der menschlichen Natur als solcher begründete Nothwendigkeit des Abfalls von Gott behauptet; es ist von der veranlassenden Ursache, von der Möglichkeit dieses Abfalls nach dem Standpuncte der Philosophie der Religion die Rede. Das Bewußtsein von Gott, das dem menschlichen Geiste einwohnt, bedarf als bloße Anlage oder Kraft, um sich zu entwickeln und thätig zu werden, der Veranlassungen und Erfahrungen, ohne welche es überhaupt keine Entwicklung des endlichen Geistes giebt. Mittels der Eindrücke und Erfahrungen aber wird stets das Selbstbewußtsein zugleich in seiner Sinnlichkeit oder zuerst in seiner Sinnlichkeit angeregt. Und das Selbstbewußtsein kann sich also zu dem mit erregten Gottesgefühle passiv oder activ verhalten. So selig nun das Gefühl ist, freier und bewußter Weise von Gott abzuhangen, und so unselig das Gefühl bloß nothwendiger und unfreier Abhängigkeit, so ist doch hier die Täuschung möglich und findet wirklich statt: daß das Ich meint selbstiger, freier und seliger zu sein, wenn es sich dem Gefühle der Abhängigkeit

möglichſt verſchließt, in ſeiner ſinnlichen Affection verharret, und die Vorſtellungen und Antriebe hemmt, welche nur aus dem göttlichen Bewußtſein entſpringen. Geſchieht dieſes, ſo kommt der Menſch zwar von der Religion nicht ganz los, aber er läßt ſie an ſich kommen. Und das iſt die paſſive Frömmigkeit. Der Menſch muß religiös ſein; ſo wie es anerkannt iſt, daß es nicht in ſeiner Macht ſteht kein Gewiſſen zu haben. Gegen dieſes Müſſen ſelbſt aber empört ſich der egoiſtiſche Geiſt (*Καὶν ὁ πάντα ἀναφέρων ἐφ' ἑαυτὸν*, von קנה Philo qu. deterior potiori insid. §. 10.) auf zweifache Weiſe, indem er theils den Verſuch macht, aus welchem der Unglaube, theils den, aus dem der Aberglaube hervorgeht. Nämlich in der böſen Thätigkeit der leidentlichen Frömmigkeit verſucht der Menſch zunächſt die Thatſachen des religiöſen Gewiſſens ganz oder theilweiſe zu verneinen Pſ. 14, 1. B. d. Weish. 2, 2. *ὅτι αὐτοσχεδίως ἐγεννήθημεν κ. λ.*, wobei ihm die Erſcheinungen und die daran ſich haltenden Reflexionen ſo zu Hülfe kommen, wie es Philo a. a. O. und das Buch d. Weish. beſchreiben. Sofern aber dennoch das Gottesbewußtſein ſich aufnöthigt, ſpringt er aus dem Unglauben in den Aberglauben über, d. h. er beſtimmt ſich das Göttliche als ein Menſchliches, Sinnliches, Weltliches, zerſetzt ſich das Gottesgefühl in das Sinnliche, woraus dann fanatiſche Vorſtellungen, bald knechtiſche bald freche, entſpringen, denen gemäß ſich die Antriebe geſtalten. S. Röm. 1, 21—25. Aus dieſem verkehrten Proceſſe entſpringt das Heidenthum, welches zwar Religion iſt, jedoch an der leidentlichen Religion ſein Element und an der thätigen *ἀγνωσία θεοῦ* (Buch d. Weish. 13, 1. *ἀμαθία* Plut. de sup.) ſein Princip hat. Eine ähnliche Conſtruction des Heidenthums ſ. Bch. d. Weish. 14, 11—31.

**) Auch außerhalb der h. Schrift ſo genannt; *ἀπιστία* bei Plutarch de superstit. 2.

***) Superstitio iſt dem Worte nach das Zuviel der Religion, die zuſätzliche Religion (supersistere). Denn zunächſt fragte das Alterthum nach der eingeführten Religion, über welche die pontificiſchen Behörden Auskunft gaben. Diejenigen, die dem mos approbatus allerlei häusliche, fremde und neue Verehrungen und Sühnungen hinzu thaten, waren superstitiosi, im Gegenſatze der religiosi, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis dilectum habent nec se superstitionibus implicant. So Feſtus. Die unmittelbare Beziehung auf superstites bei Cicero, Servius und Lactanz iſt irrig. Sondern derſelbe Begriff liegt in Superſtition, welchen

Plutarch, freilich nach falſcher Etymologie, in δεισιδαιμονία legt, ἱεροσυλία κατάχορος καὶ περίεργος. Die Griechen drücken daſſelbe durch ἰδεισιδαιμονία aus. Das aber, daß das Zuviel des Aberglaubens nicht bloß in Wahrheit und an ſich ein Zuwenig ſei, ſondern auch eben aus einem Unglauben urſprünglich hervorgehe, haben die Alten nicht eingeſehn. Vergl. daher den Plutarch de superstit. l. in. mit dem Apoſtel Röm. 1, 21. 23. 25.

§. 15. Formale.

Irgend eine Miſchung nun von Un- oder Abergläubigkeit, von falſchen Anerkennungen oder Verkennungen findet überall ſtatt, wo entweder in formaler oder materialer Beziehung das Fehlerhafte am religiöſen Leben erſcheint. Und zwar zunächſt die formalen Fehler beſtehen im geſtörten Verhältniſſe derjenigen Functionen, in deren harmoniſcher Geſammtheit die Religion das Leben erfüllen ſoll. Die einſeitige Erhöhung der einen Function führt Beſchränkungen und Verläugnungen der andern herbei, wodurch entweder mehr Kälte des Unglaubens oder mehr Hitze des Aberglaubens, wie Plutarch dies bezeichnet, ſich des Ganzen bemächtigt. Die Beſchränkung des religiöſen Lebens auf das Gefühl oder der Myſticismus*) iſt gewiſſermaaßen der ſchuld- und gefahrloſere Fehler, ſowie der Fanatismus**) oder die Beſchränkung deſſelben auf Phantaſie und Empirie der ärgſte zu heißen verdient; aber die einſeitige Pflege der religiöſen Speculation und Reflexion, Gnoſticismus, und andrerſeits der ausſchließliche Hang zum Handeln, Ausüben, Darſtellen, Nomismus, Phariſäismus, und zum Bekenntniſſe, Orthodoxismus***), werden immer auch etwas von der Grundfehlerhaftigkeit an ſich ziehen.

*) Theils Unwiſſenheit theils wirkliches Zurückſchrecken vor den Tiefen der Erkenntniß und des Lebens treiben heut zu Tage mit dem Namen Myſticismus und Myſtiker ein tadelnswerthes und ſinnloſes Spiel. Einerſeits wird dieſes Wort in gleicher Bedeutung wie Schwärmer und Fanatiker gebraucht, wovon es doch himmelweit und ungefähr ſo wie Janſenismus vom Loyolismus verſchieden iſt, andrerſeits als

Grenzpfahl für das Reich des alltäglichen Verſtandes gegen jede Lehre ausgeſteckt, welche von einer objectiven Wahrheit, von einem immanenten Denken, oder von der Unmittelbarkeit der göttlichen Wirkungen und Mittheilungen weiß: ſo daß wenig fehlt, daß nicht nur Herder, Hamann, Claudius, ſondern auch Leſſing, ja Kant und Fichte zu argen Myſtikern werden. S. Theol. Stud. 1828. m. Rec. über Tweſtens Vorleſſ. S. 199. Gewöhnlich wird der in Rede ſtehende Fehler durch die Redensart: in dunkeln Gefühlen ſchwärmen (auch ſchwelgen) ausgedrückt, woran wenigſtens ſoviel iſt, daß es ſich allerdings um das Gefühl, und um die Anſchauung, überhaupt um die Erkenntnißweiſen der Unmittelbarkeit handelt, wenn man nach Myſtik oder Myſticismus fragt, und von der innerlichen Erfahrung. Das Wort ſchreibt ſich aus den Griechiſchen Culten her. Die wichtigſten derſelben beſtanden in gefeierten Selbſt-Mittheilungen der Gottheit. Die Gottheit hatte nicht allein einem Lande, einem Volke Einmal und urſprünglich ein weſentliches Beſtandtheil der Cultur wie Geſetz und Sitte, Korn- und Weinbau und die damit verbundnen wohlthätigen Kräfte geſchenkt, in deren Genuſſe man die Gemeinſchaft des Göttlichen ſelbſt genoß: ſondern auch ſtätige Einrichtungen getroffen (und ſeit der begründenden Theophanie hinterlaſſen, vergl. Hymn. Hom. in Cererem 474.), vermöge welcher die einzelnen Geſchlechter in ihren würdigen Individuen der vollen Weihe zum höhern Leben theilhaft und ſelig werden konnten. Die Vollziehungen, die dazu gehörten, heißen, ſofern ſie Vollendungen des menſchlichen Zuſtandes und Ziele des menſchlichen Strebens waren, τέλη, τελεταί; ſofern im höchſten Sinne darſtellende und leiſtende Handlungen, ὄργια; ſofern ſie verborgen gehalten wurden, eine Verneinung der gemeinen Erfahrung, Anſchauung, Rede und That enthielten und forderten, μυςήρια. Μύω, Augen verſchließen, μυέω, jemanden in dieſen Zuſtand verſetzen d. h. durch Nicht-Sehen zum Sehen, durch Sehen zum Nicht-Sehen, zum geheimen Erfahren bringen. Μύςης ein Erfahrner, Geweihter in dieſer Hinſicht. Myſterien alſo die Sachen, Handlungen und Zuſtände, die dazu gehörten. Der Unterricht darin, die Fertigkeit damit um zu gehen z. B. μυςικὴ ἑρμηνεία. Das Myſtiſche iſt daher allezeit, wenn es objectiv verſtanden wird, das ſich dem Menſchen durch äußerliche oder innere Vermittlung (z. E. durch ein Sacrament) mittheilende Göttliche, in ſubjectiver Hinſicht dagegen das beſondre, eigenthümlichen Bedingungen und Proceſſen unterworfne Erfahren, Erſchauen und Finden deſſelben. Denn obgleich der Menſch an ſich zu göttlichen Mittheilungen fähig und beſtimmt iſt,

ſo gehört doch weſentlich ein Sichverhalten, irgend eine asketiſche Selbſtverläugnung, irgend ein Herausgehen aus der theils ſinnlichen theils nur verſtändigen Eigenheit dazu, um mitten in dieſer irdiſchen, weltlichen Gemeinheit dennoch des Ungemeinen kundig und theilhaft zu werden. Es leuchtet ein, daß demnach der religiöſe, der gläubige Menſch als ſolcher ein Myſtiker iſt, denn wer Gott nicht inne wird, nicht fühlt, kann ihn auch weder erkennen, noch verehren; wer ihn aber nur denkt ohne ihn zu lieben und reines Herzens zu werden, kann ihn nicht lebendig erkennen, vielweniger, wer ihn ſinnlich ſehen will, geiſtig ſchauen. Die innerliche Lebendigkeit der Religion iſt allezeit Myſtik. Und die chriſtlichen Begriffe der Erleuchtung, Offenbarung, Menſchwerdung, Wiedergeburt, des Sacraments und der Auferſtehung ſind weſentlich myſtiſche Elemente. So oft ſich das religiöſe und kirchliche Leben von der Aeußerlichkeit und von der ſcholaſtiſchen Dürre erholt, wieder aus ſeinen Quellen erquickt, und auf ſeine Ziele hinrichtet, ebenſo oft ſtellt es ſich wieder mehr als ein myſtiſches dar, und veranlaßt das Geſchrei, daß der Myſticismus überhand nehme. Myſticismus iſt eine einſeitige Herrſchaft und eine Ausartung der myſtiſchen Richtung. Die Innerlichkeit kann bereits fehlerhaft ſein als Losſagung von der Geſchichtlichkeit und Kirchlichkeit der wahren Religion: wie z. B. wenn Chriſten ein vom Worte Gottes unabhängiges inneres Licht ſuchen und vorgeben, oder wenn ſie des Gebetes wegen das Sacrament verwerfen und verachten. Die Innerlichkeit wird noch weiter fehlerhaft, wenn ſie als ausſchließliche Gefühligkeit die Anſprüche des Gedankens abwehrt, ſich des Handelns begiebt, und theils die Anſchauungen der Liebe theils die Ruhe in Gott zu frühe und als einen Raub genießen will. Statt der intellectuellen Schauungen giebt es dann empiriſche Phantaſieen, ſtatt der Ruhe in Gott Müſſiggang und Quietismus, und was das ſchlimmſte iſt, ſtatt der Liebe Gottes lüſterne, unreine Buhlerei mit der natürlichen Schönheit und dabei doch pietiſtiſche und rigoriſtiſche Härte gegen das reine Menſchliche und Natürliche. Vergl. über den ganzen Begriff der Myſtik und des Myſticism Sack's Chriſtliche Polemik. Hamburg, 1838. S. 288. ff. Die fehlerhaften Anhänge wenigſtens, wenn nicht völlige Ausartungen, kommen bei allen Haupterſcheinungen der myſtiſchen Religion mit vor. Ihr geſchichtlicher Urſitz iſt Indien und Aegypten. Als ſich die griechiſche Wiſſenſchaft zuerſt mit der Religion, und zwar (in den Orphikern) mit der poſitiven des Mythus und Symbols beſchäftigte, entſtand die myſtiſche Auslegung, die ſich im Juden- und Chriſtenthume wiederholt, und eine phyſiſche Myſtik, die

gar bald auf die greuelhafteſte Weiſe in Magie und Theurgie ausartete. Seit Sokrates wird ſie metaphyſiſch, und abſtrahirt von der poſitiven Religion; der vernünftige Grund der Erſcheinungen, die übernatürliche Idee der Dinge iſt der Gegenſtand, auf welchen Sokrates ſich — von einem Sonnenaufgang zum andern in ſeiner denkenden Stellung verharrend Plat. Conviv. — hinrichtet. Der Weg der Verähnlichung mit Gott, wie ihn Plato beſchreibt, führt zwar weſentlich durch die Wiſſenſchaft und in der Wiſſenſchaft zum Ziele, aber dieſe Wiſſenſchaft entwickelt ſich unter beſtändigen ſittlichen Bedingungen zur liebenden Schauung, zum Ergriffenwerden vom göttlichen Gegenſtande. In der Folge tritt die Myſtik wieder mit der Volksreligion zuſammen. Sie will das fürs erſte bloß geſchichtliche Bewußtſein wenigſtens in den geeigneten und begabten Menſchen vermöge einer entſinnlichenden Auslegung, Einübung, Nachahmung vollkommen ſubjectiviren, es befreien und verklären. Der Proceß der Entſinnlichung, wie ihn der jüdiſche Philo, der griechiſche Plotin (Porphyrius), der chriſtliche Clemens von Alexandrien vorzeichnen, bleibt ſich, ſofern ſie alle unter den Nachwirkungen des Platonismus ſtehen und die innere Erfahrung einer hiſtoriſchen Religion anſtreben, ohngefähr gleich. Jene Entſinnlichung wird durch die dialektiſche Reflexion nur eingeleitet, ſie vollendet ſich erſt in der Höhe der reinen Intelligenz; allein ſie geſchieht gar nicht theoretiſch, ohne zugleich praktiſch zu geſchehen; die Tugenden ſelbſt ſind nur Stufen der Reinigung zur Anſchauung Gottes, oder es handelt ſich — nach Plotin — vielmehr um ἕνωσις, um ein Einrücken des Centrums in das Centrum. Vergl. Vogt, Neoplatonismus und Chriſtenthum. Berlin, 1836. Der myſtiſche Sprachgebrauch iſt aus dem Neoplatonismus zu den Chriſten übergegangen. Jemehr die chriſtlichen Myſtiker darüber hinaus aus dieſer Quelle ſchöpfen, deſto entſchiedner zeigen ſich ihre Verirrungen. Im Auguſtinus (Confess. und de vita beata) liegen die vereinten Elemente der myſtiſchen und ſpeculativen Theologie vor. Nach derſelbigen Einheit ſtreben Hugo von S. Victor, Richard, Johann Gerſon, ſo daß entweder die entſagende Liebe Gottes das begleitende Complement der Wiſſenſchaft, oder dieſe letztere in allen drei Stufen nur das Mittel der Erhebung auf den Standpunct der affectio amorosa (Entzückung, Vereinigung, Ruhe) wird. Die Myſtiker des Mittelalters verkennen mehr oder minder Alle die Dignität des Glaubens; mehrere ſind dem zu Folge nahe daran, den hiſtoriſchen Chriſtus geringzuſchätzen, überhaupt die Gottmenſchheit als ein allgemeines Verhältniß, als eine zu realiſirende

Idee zu behandeln. Das Verhältniß der außerordentlichen Charismata zur allgemeinen Gabe des h. Geistes, des asketischen Lebens zum christlichen stellt sich ihnen nicht schriftmäßig. Alles dieß trifft nicht bloß den Meister Eckart (S. Schmidt: Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1839. Heft 3.) sondern auch den Joh. Tauler. Phantastische und empfindende Auswüchse vornehmlich bei Ruisbroek und Suso. Vergl. Liebners Schriften über Hugo, Richard, Gerson. Ebenfalls die noch neueren Werke von Helfferich und Martensen. In der reformatorischen Kirchengeschichte wurde die mystische Richtung eines Weigel, welchen Joh. Arndt benutzte, durch die Herrschaft der äußerlichen Rechtgläubigkeit, durch das unvermittelte Verhältniß zwischen Schrift und Wort Gottes, zwischen Rechtfertigung und Heiligung hervorgerufen. In Böhme vereinigt sich mit mystisch-praktischer Richtung Theosophie und Naturphilosophie; bei Gichtel und Swedenborg noch außerdem Seherei und neue Offenbarung mit dem Anspruche auf Erneuerung der Kirche. Mystik und Gnosis stehen sich ihres gemeinsamen Verhältnisses wegen zur historischen Religion gleich. Auch der sich denkende Glaube kann bemüht sein, den Lebenshauch der Liebe den Begriffen mitzutheilen: Bonaventura. Beide können mehr oder minder zur Verläugnung des persönlichen Gottes, des Schöpfers, des historischen Erlösers führen, und beide das Schauen wie das Denken, mit dem Glauben zugleich die handelnde und duldende Religion der Liebe verläugnen. Der historische Begriff des Gnosticismus ausführlich erläutert durch Baur, die christl. Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen, 1835. u. Theol. Studd. 1837. S. 511. Krit. Studien über den Begriff der Gnosis.

**) Von Fanum (Ort der göttlichen Aeußerung, Offenbarung), wo sich die Gottheit erfahren oder für die Sinne und für den Sinn hergiebt, ist fanaticus von den Lateinern meistens in peiorem partem gesagt: daher die Ueberschätzung der äußern, vereinzelten Offenbarungsthatsache der einfachste und allgemeinste Begriff von Fanatismus. Der Fanatiker verhält sich nicht nur gegen den Verstand, sondern auch gegen die Vernunft und das innerste Heiligthum des Menschen gleichgültig oder verläugnend. Er spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott, er sei denn so oder so zu empfinden, da oder da zu finden; es ist keine Versöhnung, sie sei denn durch diese oder jene vorgeschriebene Sühnung zu erlangen. Er ergänzt sich die Leere des Verstandes durch Phantasie, die Leere des Gefühls durch Leidenschaft. Daher man auch sagen kann,

der Fanatism sei die phantastische, oder die leidenschaftliche Frömmigkeit (ἀπάτη φλεγμαίνουσα nach Plutarch), eine zuweilen wüthende Bejahung, die die innerste Verneinung zum Hebel hat.

***) S. Lessing WW. Th. 6. S. 105. (Duplik v. 1778.) „Der Orthodoxist (nicht der Orthodox, der Orthodox tritt auf meine Seite; auch mache ich den Unterschied zwischen Orthodoxist und Orthodox nicht zuerst) der O. sagt ja" ꝛc. Sack's Polem. S. 141.

Anmerk. Wie fern das Christenthum, um dieses vorläufig zu bemerken, von jeder einseitigen Begünstigung einer einzelnen Function des religiösen Lebens sei, läßt sich schon daraus erkennen, daß alle oben genannte Uebertreibungen geglaubt haben, es ganz in Besitz nehmen zu können. Und davon abgesehn ist deutlich, daß es allein von allen Religionen ebenso reich an mystischen wie an gnostischen Elementen, ebenso praktisch als theoretisch, ebenso darstellend als sinnend und handelnd sich erweist. Vergl. Theremin, Abendstunden. Berlin, 1833. S. 103. „Von dem Wesen der mystischen Theologie; wo die gleiche Berechtigung der historischen, speculativen und mystischen Theologie im Christenthume aus der Natur des Gegenstandes und aus der Totalität der Bedürfnisse, denen es entsprechen muß, dargethan wird.

§. 16. Materiale.

Jeder der genannten formalen Fehler muß Neigung zu einem materialen in sich enthalten, oder dazu, daß jeder Fundamentalgedanke des religiösen Geistes und daß einer derselben vorzugsweise verläugnet oder getrübt werde. Durch irgend einen Atheism *), durch Pantheism **), und Polytheism ***) geschieht dieses mehr der Idee des Unendlichen, der Einen absoluten Ursache; durch die Verehrung der Fetische, durch Idololatrie †) und einen gewissen Dualism††) widerfährt es mehr der Idee des Guten: durch Fatalismus aber und Casualism der Idee der Freiheit und Persönlichkeit.

*) In Anfehung des Atheism ist zunächst zu bemerken, daß zu seiner Zeit jeder der angeführten materiellen Fehler mit diesem schlechtweg verneinenden Titel belegt worden ist. Der Barbar, der keinen religiösen ritu, befolgt, der Mitbürger, der die eingeführte Religion, religio civilis verläßt, gilt dem Athenienser oder Römer schon für einen, der ohne

Gott und gottlos überhaupt iſt. Wer wie der Heide entweder in Naturanbetung ſeine Gottesverehrung gebunden hält oder nur den allgemeinen Verſtandesbegriff τὸ θεῖον anerkennt, iſt dem Apoſtel ein ἄθεος d. h. einer, der mit dem wahrhaftigen Gotte, dem durch Zeugniſſe geoffenbarten in keinem Bunde ſteht. Ein Haus, wo Idole angebetet werden, nennt der griechiſche Jude οἶκον ἀθεΐας, ſ. Symm. Hos. 4, 15. Wer ſich nicht zur Dreieinigkeit bekennt, oder das ὑπάρχειν, die οὐσία, das existere Gottes läugnet, bekommt an ſeinem Orte auch den Titel des Atheiſten. Zuweilen ſchon, wer gegen die einzelnen theiſtiſchen Syſteme ſich kritiſch oder ſkeptiſch verhält. Der dogmatiſche iſt der der phyſiſchen Philoſophen des Alterthums und der gallicaniſchen Senſualiſten, ſelbſt dann ein wirklicher Atheismus, wenn er Götter nicht, aber die Vorſehung läugnet. Sowie alle Fehler und Tugenden der Religion auf ungleiche Weiſe die erkennende und handelnde Subjectivität zu beherrſchen pflegen, ſo iſt auch ſchon deshalb der Atheismus theils überaus ſelten oder überall unvollkommen, theils ſehr gemein. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß er in allen andern materiellen Fehlern mit inne ſei, denn die Eigenheit und Selbſtſucht, die allen Hemmungen der Frömmigkeit zum Grunde liegt, iſt atheiſtiſch. Philo Leg. Alleg. I. p. 72. ed Lips. φλαυρος δὲ καὶ ἄθεος ὁ νοῦς οἰόμενος ἴσος εἶναι θεῷ, καὶ ποιεῖν δοκῶν ἐν τῷ πάσχειν ἐξεταζόμενος.

**) Unter Pantheism, hätten ſie dies ſonderbare Wort gehört, würden die Alten vielleicht eine Verehrung verſtanden haben, die ſtets gleicherweiſe auf die Geſammtheit der Götter und nie auf einen einzelnen ſich bezieht. Mit dieſer Bemerkung iſt die Nothwendigkeit nicht geläugnet, daß eine gewiſſe religiöſe Denkart alſo oder ähnlich benannt werde, welche zwiſchen Atheism und Theism ſchwankend, wenn ſie mehr zu jenem ſich neigt, aus Gott eine Eigenſchaft oder den Inbegriff der Eigenſchaften der Welt macht, wenn mehr zu dieſem, aus der Welt eine Eigenſchaft, ein Accidens Gottes, ein Leiden und Geſchick Gottes werden läßt. Die Formel des Pantheism iſt aber nicht: Jegliches iſt Gott, ſondern das All iſt Gott. Und doch paßt genau genommen nur die Lehre Bruno's (Della causa, principio ed Uno, Ven. 1584.) und Spinoza's in dieſe Formel; allenfalls auch die hylozoiſtiſchen Syſteme. Und wenn Parmenides das All-Eins als Gott gedacht hat, ſo verſteht es ſich bei ihm von ſelbſt. Allein andre Syſteme, die pantheiſtiſch heißen, machen einen ſo großen Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt und lehren eine ſo große Bedingtheit der letztern durch Gott, daß ſie doch bloß den Mangel des reinen Schöpfungsbegriffs, der außer-

halb der Offenbarung nicht da ist, und statt dessen Entwickelungs- und Patefactions-Lehren untergeschoben werden, übrig lassen, um wieder Theismus zu werden. Für diese Systeme paßt die obige Formel nicht wohl. Und wenn so verschiedene Denkarten als die sind, welche Geist und Materie streng unterscheiden oder nicht, das menschliche Denken von dem göttlichen absondern und jenes bedingt frei, dieses unbedingt frei wissen wollen oder nicht, alle pantheistisch genannt werden, so leuchtet ein, wie gefährlich diese Benennung und wie allvermischend sie werden könne, wenn sie nicht noch weitere Bestimmungen erhält, als bisher gangbar geworden sind. Je religiöser der Pantheismus ist, desto mehr verbessert er im Gebiete des Irrthums theils den Polytheism theils den Dualism, doch so, daß er ihre Grundursachen nicht heilt und daher diese Fehler wieder in sich aufnehmen muß. Daß durch ihn die Ideen des Absoluten, des Guten und Freien, jedenfalls die beiden letztern beleidigt werden, ist ebenso gewiß, als daß die wahre Religion seiner nicht bedarf, um die Beziehung Gottes auf die Dinge und Zustände lebendig zu erhalten. Für den vorzüglichsten Bestreiter des Pantheism in neuer Zeit gilt Jacobi. Gegen die Systeme des unpersönlichen logischen Gottes und gegen die extremen Ausläufer der neuesten speculativen Schule sind Weiße, Fichte der jüngere und Fischer mit Entschiedenheit aufgetreten. Ueber die Beschuldigung, daß Schleiermacher den Spinozism in die christliche Dogmatik eingeführt habe, s. Schleiermacher's Zugabe zu Sack, Nitzsch und Lücke Sendschr. an Delbrück, 1827. Ob der Pantheism in Theopantism verwandelt sich mit dem Christenthume verständige? S. Gabler, de verae philosophiae erga rel. chr. pietate. 1836. p. 43. Wenigstens nicht, wie behauptet wird, durch 1 Cor. 15, 28.

***) *Πολυθεΐα* Gregor. Nys. *δόξα πολύθεος* Philo Iud. Die Monotheisten weisen nach, daß der Begriff des Polytheism sich selbst widerspreche; s. Greg. v. Nyssa Catech. Einleit. — Allein eben deshalb ist mit ihm ein gewisser Atheism oder Läugnung des Unendlichen, Guten und Freien verbunden, obschon zunächst nur des Unendlichen. In seiner historischen Erscheinung besteht er in der Verehrung einer gewissen Allheit von Natur-Kräften, welcher in Gemäßheit der jedesmal herrschenden Naturkunde die Allheit der Natur-Gebiete oder Naturzeiten, zugleich der menschlichen Lebensbestimmungen und Triebe entspricht. Er verhält sich in sittlicher Hinsicht zum Monotheism wie die Vielheit der einander sich bedingenden Lüfte zur Einheit des allherrschenden vernünftigen Gewissens. So wenig Vernunft in ihm ist, so viel Verstand,

Gefühl und Phantaſie, und er ſteht in letzterer Hinſicht höher als mancher Monodämonism oder ſogar als mancher abſtracte Monotheism. Geſchichtlich aber erweiſt ſich die Reaction der Vernunft in ihm ſelbſt theils durch Voranſtellung des höchſten Gottes, Ergänzung des Götterwillens durch das Schickſal, und Annahme der Dii Deaeque omnes als einer Einheit für das praktiſche Religionsgefühl, theils durch beſondere Dedication der Mens, Virtus, Pietas, Fides, Misericordia etc. Cic. de Legg. 2, 8. In den philoſophiſchen Religionsſyſtemen der Alten ſowie in einigen noch lebenden aſiatiſchen Religionen iſt der Polytheismus nur die poetiſche und mythiſche Seite des Pantheism.

†) Das Idol im Sinne des Theiſten oder Monotheiſten iſt überhaupt der Aſtergott oder der untergeſchobne Gegenſtand der Anbetung; ἐπίνοια εἰδώλων Sap. 14, 12. κακότεχνος ἐπίνοια 15, 4. Wenn z. B. Cyprian oder wer immer de idolorum vanitate ſpricht, ſo verſteht er nicht die Bilder, signa, simulacra, ſondern die durch dieſelben wirkſamen böſen Weſen oder die mit ihnen gemeinten Götter der Phantaſie und des Wahnes. Ebenſo der Apoſtel, wenn er ſagt, das Idol iſt nichts. Wie ſich die Annahme der Irrealität, εἴδωλον οὐδέν ἐστι, mit der Annahme der Realität 1 Cor. 10, 20. ἃ θύει τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύει, vertrage, iſt gezeigt Theol. Stud. u. Krit. I. 4. S. 740. Eine andre iſt übrigens die kunſtbildende und die naturanſchauende Idololatrie, eine andre die des zufälligen Fetiſchen-Dienſtes und die des mythiſchen Anthropomorphismus. Keine aber wird durch das Verſinnlichungsbedürfniß des Menſchen — Cic. de Legg. 2, 11. est quaedam opinione species Deorum in oculis, non solum in mentibus — oder durch das erhaltne Bewußtſein vom Unterſchiede des Zeichens und der Sache gerechtfertigt, denn jenes Bedürfniß entſpringt ſchon aus Ungläubigkeit und dieſes Bewußtſein iſt nicht nur vergänglich und unhaltbar, ſondern hebt auch, wo es iſt, den Aberglauben oder die geiſtige Verwickelung der Gottesidee mit dem creatürlichen Weſen nicht auf. Die Selbſtbeurtheilung des Heidenthums aber in dieſer Hinſicht lehrt uns den unendlichen Werth des moſaiſchen Bild-Verbotes noch lebendiger empfinden. — S. über die Entſtehungsarten und verſchiedenen Stufen des Götzendienſtes B. d. W. c. 13 u. 14.

††) Mitten im Polytheism ſchon kommt ein gewiſſer Dualismus auf zweifache Weiſe vor. Erſtlich ſo, daß die im allgemeinen angebetete Natura in ein männliches und weibliches Princip (Sonne und Mond, Feuer und Waſſer), es ſei als Oſiris und Iſis, Belus und Aſtarte ꝛc. oder als Liber und Ceres ꝛc., ſich ſcheidet und als Paarung (συζυ-

γία) das ganze Götter-System mit vertritt, ſ. m. Theol. Stud. I. S. 44.; und dann ſo, daß nützliche und ſchädliche Gottheiten in der Mehrheit oder Einheit ſich gegenüber ſtehen. Den allgemeinen Grund dieſes letztern, eigentlichen Dualism giebt Plutarch de Iside et Osiride 45., der überhaupt ſehr intereſſante Betrachtungen über ihn angeſtellt hat, in den Worten an: εἰ γὰρ οὐδὲν ἀναιτίως πέφυκε γενέσθαι, αἰτίαν δὲ κακοῦ ταγαθὸν οὐκ ἂν παράσχοι, δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν, ὥσπερ ἀγαθοῦ, καὶ κακοῦ τὴν φύσιν ἔχειν. Verhältnißmäßig nun iſt es mehr der morgenländiſche Pantheism als der helleniſche, der in Mythus, Cultus und Philoſophem dergleichen Gegenſatz zum Vorſchein bringt; denn die helleniſchen Götter thun alle gelegentlich das Böſe oder überlaſſen den untergeordneten Genien oder dem Schickſal, das Uebel zu bewirken. Die Philoſophen aber von Sokrates an, und die Stoiker nehmen ihnen auch das Böſe, was ſie gethan, als homeriſche Lüge wieder ab. Beſonders wollen die Stoiker ganz unſchuldige und unſchädliche Götter, und eine Einige reine Vorſehung. Solange nun Plutarch gegen die Läugner der Vorſehung und gegen die Götterfürchtigen andrerſeits, alſo mit den Stoikern behauptet, Non posse suaviter vivi sec. Epicur. 22., ſind ihm auch alle Götter μειλίχιοι, ἀλεξίκακοι u. ſ. w., allein hernach wendet er ſich wieder a. a. O. gegen die Stoiſche Lehre von der Einigen guten Cauſalität der Welt, und ſucht für die Gegenſätze Oſiris und Typhon, Ormuzd und Ariman Entſprechendes auf, welches er denn wirklich allenthalben, bei Plato, Pythagoras, Empedokles, Heraklit, und im Griechiſchen Mythus ſelbſt zu finden meint, oft die reine Negation des Guten oder die bloße Möglichkeit des Böſen mit der concentriſchen und poſitiven Cauſalität deſſelben verwechſelnd. Freilich iſt nach ſeiner richtigen Auslegung der Dualism in jeder auch der vollſtändigſten Erſcheinung durch irgend etwas gemildert. Entweder iſt nur die gute Cauſalität θεὸς, und die andre Dämon, oder es giebt einen endlichen Sieg des Guten, woraus von ſelbſt auch das Höhere von Urſächlichkeit ihm zuwächſt, oder aber ein drittes vermittelndes Princip, welches Plato im Greiſenalter erſt ganz deutlich gelehrt haben ſoll, entſprechend dem mittleriſchen Weſen der Iſis, des Mithras (nach ſeiner Auslegung μεσίτης) und der Harmonia, ſtellt ſchon während dieſes Aeons ein gutes Gleichgewicht her. Auch iſt nur die ſublunariſche Welt (κόσμος περίγειος οὗτος καὶ μετὰ σελήνην) den Einwirkungen des ſchlimmen Gottes ausgeſetzt. Ganz kann nach Plato und Plutarch das Böſe nicht überwunden werden. „Der Horos iſt — de Iside et Osiride

§. 55. — ſelbſt beſchränkt, und noch nie hat er den Typhon völlig umgebracht.“ Die dualiſtiſche Gottesverehrung, ſie mag nun dem ſchlimmen Gotte beſänftigende Opfer bringen oder nicht, iſt die Religion der Angſt und des Haſſes. Bringt ſie, wie es unter den Heiden Africa's, vieler aſiatiſchen und auſtraliſchen Inſeln der Fall iſt, dem zwar gedachten guten Gotte keine, vielmehr dem Gotte des Mordes, Krieges, überhaupt den ſchadenthuenden Dämonen wo nicht ausſchließlich doch vorzüglich Opfer oder gar die Nachahmung ihrer Werke als Verehrung dar, ſo bezeichnet ſie die verlaſſenſte und heilloſeſte Stufe; aber daß ſie wiederum durch ſittlichen Ernſt und durch Entrüſtung gegen das Böſe, zumal in der Zoroaſtriſchen Ausbildung, den ſchönen griechiſchen Polytheism an Wahrheit weit übertrifft, darf nicht verkannt werden. Griechiſches Nichtwiſſen vom Böſen und orientaliſches Vielwiſſen iſt ein ähnlicher Gegenſatz von Fehlern wie Pelagianiſches und Manichäiſches Chriſtenthum. S. m. Abh. über den Religionsbegriff der Alten, Stud. u. Krit. I. 4. S. 746. ff.

§. 17. Hiſtoriſche und poſitive Religion.

Daß die religiöſe Gemeinſchaft*) an ſich ſchon, wenn ſie irgendwie entſtanden iſt und in vollem Anſehn beſteht, jene Fehler heilen und die allgemeine vernünftige Anlage zur vollen Ausbildung bringen werde, iſt weder vorauszuſetzen, noch ergiebt es ſich aus der Erfahrung. Vorauszuſetzen iſt es nicht, ſobald ſchon die innere Reaction des Grundbewußtſeins gegen das abgeleitete Leben der Religion unzureichend geweſen iſt den un- oder abergläubigen Hang ſamt ſeinen Folgen aufzuheben. Denn man mag nun den Einzelnen in ſeinem Verhältniſſe zur Gemeinſchaft mehr mitwirkend und das Gemeinſame hervorbringend denken, oder mehr leidend und empfangend, ſo wird doch in dem erſtern Falle auch ſeine eigenthümliche Verkehrtheit mitwirken und in dem letztern mit auffaſſen. Keineswegs iſt anzunehmen, daß die eigenthümliche Religion ſich eben in der Mittheilung ſofort reinige und berichtige, und dieß ebenſowenig als, daß die gegebene Gelegenheit oder Nothwendigkeit gemeinſchaftlich oder gegenſeitig zu handeln, ſogleich alle unſittlichen Beſtandtheile des eigenthümlichen Willens in das

Nichts oder in das Geheimniß zurückdrängende. Dann aber bezeugt auch die Erfahrung ſchon von dem Standpuncte des Heiden aus, wie viel mehr von dem chriſtlichen ein andres. Die hiſtoriſchen Religionen, d. h. die im Mythus und Symbol gegründeten, und die poſitiven oder die in Dogma und Ritus auf äußerer, mehr oder minder dauernder, Auctorität beruhenden, haben als ſolche dem Aberglauben ſo wenig Widerſtand geleiſtet, daß ſie vielmehr, wie der freilich nicht aus ihrem Schooße herſtammende Begriff des Heidenthums es ammeiſten ausſagt, jede in ihrer Art ein eigner Thron des Aberglaubens und dadurch wieder die veranlaſſende Urſache des herrſchenden Unglaubens geworden ſind.

*) Ueber das ſonſt noch zu wenig unterſuchte Verhältniß der eigenthümlichen Religion zur gemeinſamen ſ. Schleiermacher Glaubenslehre. I. S. 49. und 2. Ausg. S. 36. und De Wette Bibl. Dogm. S. 24. Den daſelbſt gebrauchten Ausdruck Kirche ſparen wir dem Chriſtenthume auf, obgleich bei dieſer Gelegenheit bemerkt werden darf, daß das Chriſtenthum behufs ſeiner Verſtändigung mit dem allgemeinen Wiſſen von Religion und vermöge ſeiner Gattungsgehörigkeit nicht anders kann, als gewiſſe Begriffe, die es ſelbſt und allein erzeugt hat, bis dahin zu erweitern, daß ſie für die geſammte Religionsgeſchichte generiſch werden, z. B. Offenbarung, Kirche, Reich Gottes ꝛc. und wiederum andere, die es nur auf- und angenommen, wie Religion, Dogma, Sacrament, Liturgie ꝛc. bis dahin zu beſtimmen, daß ſie in ihrer Art wieder neu und ſpecifiſch werden. Ueber Religion ſ. auch Schleiermacher 2. Ausg. S. 40.

Anmerk. 1. Hiſtoriſch und poſitiv ſchließt ſich nicht ganz aus. Denn äußere Religionsauctorität kann ohne irgend eine heilige Thatſache, durch welche ein Religionsſtifter oder eine Urkunde beglaubigt wird, nicht ſtatt finden. Und wiederum können heilige Geſchichten ohne permanente Orakel, pontificiſche Behörden oder ohne Urkunden, die einer fortwährenden Auslegung und Anwendung fähig ſind und theilhaft werden, keine Religions-Gemeinſchaft erhalten. Dagegen kann doch eine gemeinſame Religion mehr das eine als das andre ſein, und es verräth geringe Kenntniß der Religionsgeſchichte, wenn jemand in der obigen Unterſcheidung etwas Willkührliches findet. Die Muhamedaniſche iſt mehr poſitiv als hiſtoriſch, ob ſie ſich gleich ihren innern Man-

gel an hiſtoriſchen Elementen durch Anlehnung an die jüdiſche und chriſtliche zu ergänzen ſucht. Das ältere religiöſe Gemeinweſen war immer mehr von der unmittelbaren Wirkung der Thatſache abhängig, und hatte im Mythus und in der Poeſie ſein ſtätigeres Leben, theils durch Inſtitutionen der Numa's und Lykurge, theils durch die Myſterien ergänzte es ſich ſeinen dogmatiſchen und geſetzlichen Mangel. Noch mehr alſo wird der hier gemeinte Gegenſatz durch Mythus und Dogma; oder durch äſthetiſche und ethiſche Religion ausgedrückt.

Anmerk. 2. Die religiöſe Gemeinſchaft heftet ſich zunächſt nicht an die allgemeinen überall ſich ſelbſt gleichen Thatſachen der Natur (experientia communis), ſondern an eine abgeſonderte, außerordentliche Erſcheinung, und von dieſem Mittelpunkte aus gelangt ſie erſt wieder zu religiöſen übereinkünftlichen Anſichten des Naturganzen und ſeiner Theile. Einmal ſchon deshalb, weil die menſchliche Beſchränktheit und Schwäche überall dieſen Weg nimmt, und dann, weil die religiöſe Gemeinſchaft nur mit anderen Gemeinweſen zugleich und alſo auch nur durch ein Wunder d. h. hier durch Eintritt des ganz neuen Verhältniſſes des Menſchen zur Natur, in welches die Cultur ihn verſetzt, entſtehen kann. Iſt nämlich ſchon vor der Gemeinſchaft Frömmigkeit und fromme Natur-Anſchauung und vorzügliche Achtung auf gewiſſe einzelne Erfahrungen zu denken, ſo kann wer vorangehend und ordnend oder nachfolgend und ſich hingebend an der Stiftung des Gemeinweſens theilnimmt, doch dieß nicht ohne die Gottheit, ſonden nur durch eine That Gottes thun wollen. Eine Ceres muß kommen und Körner in die Furchen ſtreuen. Ohne eine Theophanie entſteht kein Gemeinweſen und keine Geſchichte. Mit ihr wird aber beſondre göttliche Geſchichte des Volkes, des Landes, der Erde gewonnen. — Mythus iſt die mündliche Rede, dann die Sage von dem, was vor Allem zu ſagen und zu überliefern, zu wiederholen iſt; die Rede, das Gedächtniß von den Erſcheinungen und Wohlthaten der Götter. An jeden eigentlichen Mythus oder an einen ſolchen, der für eine gemeinſame Verehrung und Verfaſſung begründend iſt, knüpft ſich ein andrer theologiſcher, oder vielmehr theogoniſcher und kosmogoniſcher an, eine Urgeſchichte nicht des Staates, ſondern der Erde und Natur. Von philoſophiſchen Mythen ſollte man nicht reden, ebenſo wenig von poetiſchen in dieſem Zuſammenhange. Mythus iſt religiöſe Urgeſchichte. Von der Hiſtorie aber unterſcheidet er ſich nicht bloß darum, weil er vor der ſtätigen Zeitrechnung und vor der Schrift iſt, ſondern dadurch, daß er überhaupt nicht fragt und forſcht (ἱστορεῖν), ſondern ſagt und zeugt,

oder zunächſt für den Glauben und nicht für das Wiſſen ſpricht. Ebenfalls dadurch, daß er zum Theil von Dingen ſpricht, die keine Augenzeugenſchaft zuließen, zum Theil die Thatſachen und deren gläubige Auffaſſung ungeſchieden, Wirkliches und Wahres ungetrennt, überliefert. In dieſer Begriffserklärung iſt nichts enthalten, was hinderte in der heiligen Schrift als der Urkunde wahrer Religion Mythen zu finden; es könnte vielmehr gewiſſermaaßen behauptet werden, die h. Schrift beſitze allein Mythen, und das Heidenthum keine. Dagegen kann von einem andern Standpuncte aus, von welchem das Gleichartige der aus phantaſtiſcher Subjectivität hervorgegangnen heidniſchen Urgeſchichte unter dem Namen von Mythus, Mythologie und im Gegenſatze der Theologie ſich darſtellt, geläugnet werden, daß irgend ein Mythus in der kanoniſchen Schrift enthalten ſei. In der Reinheit, in welcher er die abſichtliche oder unabſichtliche Erdichtung ausſchließt, vielmehr die Thatſächlichkeit der Dinge einſchließt, dagegen das Neue und Wunderbare der Thatſachen darſtellt, wie es ſich für die ſo oder ſo geartete kindliche Subjectivität der erſten Zeugen abſpiegelte, iſt der Begriff des Mythus auch auf die neuteſtamentliche Erzählung anwendbar. Die Urgeſchichte des Chriſtenthums iſt eine neue Urgeſchichte der Menſchheit mitten in der ſchon entwickelten und hiſtoriſchen Geſchichte. Chriſtus iſt das perſönliche Wunder, ein zweiter Adam, und in ſeiner Art ebenſo ein *Anfang* wie dieſer. Die *Wirkungen* des aus der gemeinen Welthiſtorie bekannten Jeſus, den Pilatus kreuzigte, machen es gewiß, daß ein ſolcher geweſen. Folglich kann die Spur des Wunders in ſeinen Thaten und Schickſalen nicht das Vorurtheil begründen, daß ſie erdichtet ſeien. Die wirkliche und unbeſtrittne Beſchaffenheit des urchriſtlichen Bewußtſeins ſetzt eine Entſtehungsweiſe voraus, nach der es ſich unmöglich dichtend erzeugen oder begründen konnte. Die Wirklichkeit des Wunders aber oder das Wunder der Wirklichkeit muß der Geſchichte typiſchen und poetiſchen und inſofern mythiſchen Charakter geben. Findet aber die theologiſche Kritik der evangeliſchen Geſchichte Beſtandtheile der Erzählung, welche auf keiner Zeugenſchaft beruhen können, aber etwa nur das allgemeine ὅτι zur Grundlage haben, das πῶς aber durch Zurückſchließung aus der bezeugten Thatſache auf die unbekannte gewinnen, alſo mehr Wahrheit des Glaubens als Wirklichkeit des Ereigniſſes enthalten, oder trifft ſie Widerſprüche an, die durch den verſchiedenartigen Reflex des Ereigniſſes auf die Subjectivität des Augenzeugen oder durch den verſchiedenen Grad der Unmittelbarkeit der noch übrigen Urzeugniſſe keine Erklärung erlangen: ſo iſt ſie doch nach

Lage der Sachen im Ganzen nur genöthigt, fürs erſte Gattungen der neuteſtamentlichen Berichte zu unterſcheiden, z. B. Vorgeſchichte und öffentliche, oder eine Symbolik anzunehmen, nicht der Idee, ſondern der Thatſache, eine Symbolik, die ſelbſt den unerſchütterlichen Grund der Geſchichtlichkeit Chriſti als des Sohnes Gottes zu ihrer Vorausſetzung hat, oder das Urtheil zu ſuspendiren, oder aber das Apokryphiſche vom Kanoniſchen zu ſondern. — Ueber die höchſte Mythik der heiligen Geſchichte ſ. Lange, über den geſchichtlichen Charakter der kanoniſchen Evangelien ꝛc. Duisburg 1836. S. 29. 41. Ueber die Unvereinbarkeit des Mythus mit dem lebendigen geſchichtlichen Monotheism, vgl. Sack, Bemerkungen über den Standpunkt der Schrift: das Leben Jeſu kritiſch bearbeitet v. Strauß. Bonn, 1836. S. 36. Ueber den Begriff des Mythus überhaupt und über die Unverträglichkeit der abſichtlos dichtenden Sage mit der Natur und Stellung der apoſtoliſchen Urgemeine vgl. Jul. Müller, Theol. Stud. u. Krit. 1836. 3. H. S. 839–884. Endlich über die verſchiedenen Gattungen und Arten der heiligen Geſchichtserzählung vgl. die kleine vorzügliche Abhandlung: Schmieder, Präliminarien zu einer gründlichen Rechtfertigung der bibliſchen Geſchichte. Naumburg, 1837. — Dargeſtellt und in ſeiner Gegenwart bewahrt wird der Inhalt des Mythus durch das Symbol (coniectura) d. h. durch denjenigen natürlichen oder künſtleriſchen, dinglichen oder draſtiſchen Gegenſtand, der durch ſich ſelbſt über ſich hinaus etwas zu erkennen giebt. Freilich iſt in gewiſſer Hinſicht alles Sichtbare, Natur oder Kunſt mögen es hervorgebracht haben, ſymboliſcher Beſchaffenheit. Denn nichts zeigt bloß ſich ſelbſt an, ſondern zugleich auf ſeine ſchlimme oder gute Urſache, auf ſeinen nähern oder höhern Zweck hin. Jedes zeigt zugleich ſein An ſich an, welches nur geiſtig angeſchaut werden kann. Im engeru Sinne aber bringt das Symbol nicht erſt die Idee hervor, ſondern die Idee wählt ſich und ſchafft das Symbol; oder die über alles Gegenwärtige hinausgehende Erinnerung und über alles Sichtbare hinausreichende Anſchauung vergegenwärtigt ſich und veranſchaulicht ſich in einem Zeichen zu ihrer Verſöhnung mit der Gegenwart und der Sinnlichkeit. Zu dieſem Behufe greift der ſymboliſche Inſtinct ſowohl als der verſtändige Myſtagog bald nach dem allereinfachſten, lebendigſten, fruchtbarſten, was ſich unmittelbar in der Natur vorfindet, oder er ſetzt aus ihren Mitteln frei zuſammen, was ſie nicht geſtaltet hat, oder aber er ſtellt eine verjüngte, überall neue Natur z. B. ein griechiſches Götterbild dar. Das Heidenthum aber fehlt darin, daß es erſtlich ſich der

Differenz der Symbole und Ideen und der unterſchiednen Eigenſchaften und Weſenheiten von beiden nicht bewußt bleibt, wodurch es Symbolik und Myſtik in Magie und Hierurgie verkehret, und daß es zweitens ſich nicht das höchſte ſelbſt bildlos und frei zur geiſtigen Anſchauung vorbehält. Das wahre, reine Symbol iſt daher eben ſo wie der ächte Mythus nur im Gebiete und Dienſte der Offenbarung zu finden. Ueber Symbol und Mythus im Allgemeinen ſ. Creuzer's Symbolik und Mythologie der alten Völker. I. 1ſtes Buch, die Tabelle S. 146. und Baur, Symb. u. Mythol. oder die Naturreligion des Alterthums. 3 Thle. Stuttg. 1825.

Anmerk. 3. Der zunächſt aus der Staats- und Rechtslehre in die Theologie übergehende Begriff der poſitiven Religion wird dadurch wenig geehrt und aufgeklärt, daß man ihn mit der willkürlichen Feſtſetzung (arbitrium Dei in constituenda religione) vertauſcht. Es iſt mit der Willkür im Gebiete der Wahrheit und Gerechtigkeit gerade wie mit dem Zufalle; man muß dieſe Begriffe, ſo oft man ſie gebraucht hat, für's Erſte wieder zurücknehmen. Willkürliches hält den Streit mit dem Nothwendigen und Freien in keinem Falle aus, und das Anſehn der Offenbarung, des Staates und Geſetzes iſt durch diejenigen immer am meiſten untergraben worden, die es wie Hobbes und der obenerwähnte Thraſymachos zu ſtützen verſuchten. Deshalb ſollte z. B. Fiſcher's Einleitung in die Dogmatik S. 26. die moraliſchen Gründe oder Gegengründe des Nationalism oder Supranaturalism auch nicht einmal vorläufig mit der Bemerkung ganz abweiſen wollen, „denn „es geziemt ſich nicht für uns, urtheilen zu wollen, was für Gott „ſchicklich oder unſchicklich, für ſeine heiligen Zwecke mit der Menſch„heit dienlich oder undienlich geweſen wäre.“ Denn man dürfte mit gleichem Rechte ſagen, es gezieme ſich nicht zu urtheilen, ob etwas für Gott möglich ſei, womit denn auch die Unterſuchung der phyſiſchen Gründe beſeitigt wäre. Eben ſo unrichtig iſt es, wenn Nigidius bei Gell. N. A. X. 4. die Frage der Philoſophen, φύσει τὰ ὀνόματα ἢ θέσει, in die andre auflöſt, cur verba possint videri naturalia magis quam *arbitraria*. Denn der Gegenſatz des Poſitiven und Natürlichen iſt weniger abſolut, als der des Natürlichen und Arbiträren. Dieß ſcheinen nun diejenigen anzuerkennen, welche das Poſitive in dem finden, was allerwärts zu dem Natürlichen hinzukomme. S. Baumgarten-Cruſius a. a. O. S. 79. Allein es fragt ſich, wie und warum kommt es hinzu? Wenn z. B. ſo wie nach Kant's Religionslehre zum reinen Religionsglauben der beſondere Kir-

chenglaube vi inertiae hinzukommt, ſo möchten ſich doch diejenigen, die auf den Unterſchied des Poſitiven und Natürlichen einen Werth legen, nicht befriedigt finden. Die Opera supererogationis und die wuchernden Dogmen werden dann am meiſten das Poſitive ausmachen können. Aber Schleiermacher nimmt, Glaubensl. §. 19. S. 93. vgl. 2. Ausg. S. 66. ff. das Hinzukommende freilich noch auf andre Weiſe in Anſpruch. Wäre es, ſagt Schl., das Hinzukommende, dann müßte das Natürliche in Allen daſſelbe ſein; da hingegen gerade das Natürliche in jedem anders und mithin das Allgemeine und Abſtracte iſt, ſo kann das Poſitive eben nur die eigenthümliche Beſtimmtheit ſein, mit welcher die Religion in jedem vorhanden iſt, und in Bezug auf Religionsgemeinſchaft — das urſprüngliche oder unmittelbar gegebene. Wir entgegnen darauf zunächſt: iſt denn nicht auch das Natürliche ſeinerſeits unmittelbar gegeben, und fängt es denn erſt etwa mit der vergleichenden Kritik und Geſchichte an, da zu ſein und zu wirken? Hat das Natürliche nicht an der eigenthümlichen Art und Weiſe, wie in einem jeden die gemeinſchaftlichen Dogmen ſich geſtalten, einen thätigen Antheil? Gegen Schl. würden wir es daher vertheidigen, wenn Marheineke und Wegſcheider, freilich jeder auf ſeine Weiſe, die in Allen ſich ſelbſt gleiche Religion der Vernunft mit dem Namen des Poſitiven belegen. Wobei nur der letztre darin fehlt, daß er die Poſitivität des rationaliſtiſchen Syſtems aus Vernunftwahrheiten und Ausſprüchen der Schrift zuſammenſetzen will, da ihm doch unmöglich die Schriften, wenn überhaupt eine göttliche Poſition, eine andre als die der Vernunft abgeben können. Anders freilich verhält es ſich bei Marheineke. Und allerdings ſind Natürlich und Poſitiv zwei Principien und gewiſſermaaßen zwei Auctoritäten des religiöſen Lebens, die ſich genau auf einander beziehen, ohne ſich ſchlechthin zu verneinen. Das Natürliche hat ſein Anſehn in ſich, das Poſitive außer ſich, oder wenn dieſes zu mißdeuten wäre, für das Poſitive ſuchen wir die Auctorität zunächſt außer uns und für das Natürliche zunächſt in uns. Das Verlangen aber, in uns ſelbſt das Subjective zum Objectiven zu erheben, iſt nach der menſchlichen Beſtimmung für die Gemeinſchaft innig verbunden mit dem Verlangen, das Eigenthümliche an dem Gemeinſchaftlichen zu erproben, nicht weniger mit dem Bedürfniſſe, die Erfahrung und Geſchichte nach Thatſachen zu fragen, die entweder beſtätigend den Thatſachen des Bewußtſeins entſprechen oder dem entwickelten Bewußtſein anregend und vorbildend zuvorkommen. Schlechthin poſitiv kann die Religion nur als abſolute

Thatſache, nämlich als Thatſache der Gottmenſchheit ſein. Vgl. Lange Poſit. Dogm. S. 2. Durch das **argumentum a consensu gentium**, durch den allgemeinen Satz von der Unentbehrlichkeit der Empirie zur Entwickelung des Selbſtbewußtſeins, und durch die Lehren von der durch die Offenbarung anticipirten Vernunftentwickelung oder dgl. kann dieß Verhältniß des Poſitiven zum Natürlichen erläutert werden. Doch iſt dieſe Beſtimmung noch nicht erſchöpfend. Im ſtrengen Sinne bringt die Poſition auch immer Neues und Anderes, als jemals aus der bloßen Vernunft zu entwickeln war, und doch nur ſolches, welches unbeſchadet der Freiheit und Selbſtthätigkeit auf- und angenommen wird, weil es entweder natürlichen Fragen und Erwartungen entſpricht oder in ſeinem Zuſammenhange mit Thatſachen und Zeugniſſen Gottes im Innern und Aeußern ſich auch noch vor der Verähnlichung und Verbindung mit der Ueberzeugung dem Glauben anvertrauen kann. So beſteht denn das Poſitive in der Vereinigung des gemeinſchaftlichen, thatſächlichen und in dieſen Verhältniſſen von Gott bezeugten in der Religion. — Eine poſitive Religion nimmt aber ihre beſondre Auctorität für Dogmen und *ritus* in Anſpruch. Dogma iſt eine Sinnes- oder Willenserklärung, welche entweder den Gehorſam und die Nachachtung oder die Beiſtimmung und das Bekenntniß ohne weiteres und vor Allem fordert. Nur in erſterer Bedeutung kommt es in der Griech. Bibel vor Dan. 2, 13. 6, 9. Eſth. 3, 9. 2 Macc. 10, 8. Luc. 2, 1. AGeſch. 16, 4. (wo es vom apoſtoliſchen Kanon für die Heiden-Chriſten geſagt iſt) 17, 7. Epheſ. 2, 15. Col. 2, 14. In den letzten Stellen haben Chryſoſtomus und Theodoret irrthümlich die andre Bedeutung angebracht. Dieſe Kirchenlehrer aber ſelbſt, und ſchon vor ihnen Ignatius, Clemens, Origenes, Euſebius von Cäſarea reden von der chriſtlichen Lehre (*διδασκαλία ἀποστολική*) als dem Dogma, von Dogmen des Herrn, von Dogmen der Kirche, nicht alſo in dem Sinne, daß die abgeleitete Wahrheit, oder der wiſſenſchaftliche Begriff oder die kirchliche Form oder gar die ſubjective Faſſung darunter zu verſtehen wäre; ſondern die Dogmen, ſofern ſie ſie im Chriſtenthume finden und werth halten, ſind ihnen die Grundwahrheiten des Evangeliums, welche zuerſt angenommen werden müſſen, und ohne deren Annahme es gar keine chriſtliche Rechtgläubigkeit giebt. Dieſen Sprachgebrauch haben die Väter von den Stoikern angenommen. Marc. Aurel. *εἰς ἑαυτόν* 2, 3. nach einer Abhandlung von der Harmonie der Welt, *ταῦτά σοι ἀρκείτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω*. Von denſelben Dogmen ſagt er 4, 3. ſie müßten in der Kürze ausgeſprochen und ge-

dacht ſein, um ſtets zu Gebote zu ſtehen im Leben. Sie heißen ihm 3, 6. die Dogmen des νοῦς, ewige Vernunftwahrheiten. Seneca ep. 94. 95. nennt ſie die Wurzeln der ſittlichen Erkenntniß und Lehre, die Elemente, aus denen der Leib der Weisheit beſtehe, das Herz des Lebens u. ſ. w. Man vergleiche auch einen Sprachgebrauch, den Baur, Tüb. Zeitſchr. 1832. H. 4. S. 194. entdeckt, nach welchem δόγματα dem pythagoreiſchen Syſteme ſoviel als Principien, στοιχεῖα waren. Gerade dieſen Begriff des Grundſätzlichen und Weſentlichen von Wahrheit, welches eher den Glauben als die ἀπόδειξις erfordere, drückten die Väter mit Dogma aus. Auch der eigene Gegenſatz des δόγμα und κήρυγμα bei Baſilius de spir. s., als des eſoteriſchen und exoteriſchen Chriſtenthums, kann aus Seneca erläutert werden. Man beruft ſich freilich, um die entgegengeſetzte Bedeutung des Wortes zu beweiſen, auf den Marcell von Ancyra, der bei Euseb. c. Marc. Ancyr. I. c. 4. den Aſterius tadelt, daß er die Lehre vom Sohne vielmehr auf die Dogmen der Vorfahren, als auf den θεῖος λόγος gegründet habe. Und es iſt überall bekannt, daß auch dieſe katachreſtiſche Bedeutung des Wortes Dogma theils bei den Hellenen theils bei den Chriſten vorkommen konnte und mußte. Alles Disputiren in der Schule ging auf anerkannte Grundannahmen zurück und von ihnen aus. Selbſt die Skeptiker hegten, indem ſie im Behaupten und Beweiſen inne hielten oder bereits Behauptetes zerſtörten, negative Kanones. Da nun aber in aller Gemeinſchaft der Lehre eine Neigung ſich kund giebt, auf falſche oder unzeitige Auctorität hin etwas anzunehmen und feſtzuſtellen, ſo entſteht nicht bloß ein ſehr mannigfaltiger Conflict zwiſchen den Feſtſetzungen der Schulen, ſondern auch Streit über die Setzbarkeit der Wahrheit, ja Haß und Argwohn gegen die Satzungen der Schulen und Kirchen. Und dadurch bekommen die Wörter δόγμα, δογματίζειν u. a. ihre Nebenbedeutung, ſo daß ſie menſchliches, nichtiges, willkürliches, zeitliches, veränderliches bezeichnen. Der Skeptiker ſagt gegen den Dogmatiker: ich fordre ἀπόδειξις, und du giebſt mir ἀπόφασις; der Praktiker zum Theoretiker: ich fordre ἀπόδειξις πνεύματος, und du giebſt mir ἀπόδειξις ἑλληνική; der bibliſche Theolog zum Kirchengläubigen: ich will θεῖος λόγος, du haſt δόγματα πατέρων. Allein im Ganzen genommen kommt die alte Kirche gar nicht zu dem Bewußtſein, daß ſich die Lehrentwickelung und Lehrverſchiedenheit unter den Biſchöfen ebenſo zum θεῖος λόγος verhalte, wie die helleniſche διαφωνία der Schulen zur abſoluten Vernunftwahrheit; ſondern die Kirchenlehrer paralleliſiren die Schul-Con-

ſticte der Hellenen mit den Widerſprüchen der Häretiker unter einander: und nur eine ſo vereinzelte Erſcheinung, als der monophyſitiſche Gobarus iſt, weiſet auf die Widerſprüche der ſogenannten Orthodoxen ſelbſt hin. Eben ſo wenig war der Gegenſatz der unmittelbaren gläubigen Vorſtellung und der wiſſenſchaftlichen Formel zum Bewußtſein gekommen, denn der Gegenſatz von πίστις und γνῶσις, oder von κήρυγμα und δόγμα hatte noch eine andre Bedeutung als dieſe. Redete man alſo von dogmatibus ecclesiasticis und gab von ihnen eine Umſchreibung wie Gennadius von Marſeille oder Iſidor von Sevilla, ſo waren damit nicht Lehren gemeint, die die Kirche zuerſt geſchaffen, auch nicht die bloßen Formen, die ſie der Wahrheit gegeben, ſondern das, was ſie empfangen mit dem göttlichen Worte, was ſie bewahre und überliefere und für das Weſentliche, vermöge der ihr beiwohnenden Auctorität, erkläre. Daher auch Vincenz von Lerinum: coelestis philosophiae dogmata. Selbſt auch Dion. Petavius überſchreibt ſein großes Werk nicht deshalb Dogmata Theologica, weil er eine Maſſe von Lehrmeinungen der Theologen anführen will, ſondern weil er nach hiſtoriſcher Methode das Syſtem der chriſtlichen Hauptſätze, wie ſie aus der heiligen Schrift und kirchlichen Ueberlieferung erkannt werden, zu beſchreiben gedenkt. Sofern nun jede katholiſche Umſchreibung des Chriſtenthums auch ſchon die ethiſchen Hauptſätze mit aufnimmt, ſtehen freilich auch dieſe z. B. bei Gennadius unter dem Begriffe Dogma. Da aber im Ganzen genommen das chriſtliche Handeln das abgeleitete und beſtimmte iſt, das chriſtliche Glauben aber das urſprüngliche und beſtimmende, ſo ſetzen ſchon die Alten, wiederum nach Vorgange der Stoiker, Dogmatiſches und Moraliſches theils entgegen theils zu einem Ganzen zuſammen. S. Clem. Alex. Paedag. Exord., wo der göttliche Logos in ſeiner zweifachen Function als διδασκαλικὸς, δηλωτικὸς ἐν τοῖς δογματικοῖς, und als πρακτικὸς und παιδαγωγὸς dargeſtellt wird. Ferner Theodoret z. 1. Pſ. τινὲς μέν τοι — ἠθικὴν τοῦτον ἔφασαν τὸν ψαλμὸν περιέχειν διδασκαλίαν· ἐμοὶ δὲ οὐχ ἧττον δογματικὸς ἢ ἠθικὸς ἔδοξεν εἶναι. Darnach mag nun beurtheilt werden, ob nicht Budde und Pfaff Recht und den alten Sprachgebrauch für ſich hatten, als ſie theologia dogmatica et moralis entgegen- und zuſammenſetzten, und ob nicht Döderlein, dem hierin viele Andre folgen: im Irrthume war, als er Inst. Theol. Christ. ed. 4. p. 192 ſchrieb Theologiam theoreticam male nostris temporibus dici coeptam esse dogmaticam, auctore haud dubie Buddeo, theologo alias summae

et accuratae disciplinae, Tittmannus l. c. monuit. Nam theologia dogmatica proprie est, quae agit de placitis et opinionibus theologorum. Nec enim apud veteres δόγμα dicebatur de doctrina ipsa, sed de sententia doctoris alicuius etc. Von dieſen Behauptungen allen, abgeſehen vom Elogium des trefflichen Budde und unbeſchadet der Verdienſte Döderleins, iſt eben nur das gerade Gegentheil wahr. Der Idee des Dogma hat niemand vollſtändiger Recht widerfahren laſſen als Lange Philoſ. Dogm. S. 2. ff. Derſelbe hebt mit Grund das von ihm ſogenannte „ſociale Moment" das Gemeinde-Moment des Dogma hervor.

Anmerk. 4. Der obige Satz leidet an der unvermeidlichen Amphibolie, daß er, jenachdem das Chriſtenthum ein- oder ausgeſchloſſen wird, auch nur auf verſchiedene Weiſe beſtehen kann. Denn auf der einen Seite iſt eben nur das Chriſtenthum die geſchichtliche, gemeinſchaftliche, gegebene Religion, welche an ſich nie dem Unglauben noch dem Aberglauben zum Bollwerke diente; auf der andern Seite aber die Sache angeſehn mußte es, jemehr es in einer Geſchichtlichkeit und Poſitivität genommen ward, die auch andern Religionen zukam, auch den Aberglauben und durch ihn den Unglauben verſchulden. Abgeſehn noch ganz vom Unterſchiede des Wahren und Vermeinten, ergeben ſich in Anſehung der Geſchichtlichkeit und Poſitivität folgende Gegenſätze zwiſchen der teſtamentiſchen und außerteſtamentiſchen Religion:

a. Während die heilige Geſchichte der Teſtamente im unzerrißnen Bande mit der äußerſten Urgeſchichte zuſammenhängt und wiederum bis in die Tage der Römiſchen Auguſte hereinreicht, müſſen die heidniſchen Religionen auf bloße Urgeſchichte der Cultur zurückſchauen und ihren Mangel theils mit Poeſie über die Natur- und Völkergeſchichte theils mit iſolirten Wunderwerken und Zaubereien ausfüllen. Sie fußen auf Geſchichten, ohne Eine Geſchichte zu haben, es fehlt ihnen Weiſſagung und Erfüllung.

b. Die mit der Stiftung des Staates zuſammenfallende Religionsſtiftung iſt außerhalb der Teſtamente das Dienſtbare, innerhalb derſelben dergeſtalt das herrſchende und bedingende, daß offenbar der Staat nur um der Religion willen geſtiftet erſcheint.

c. Das Heidenthum iſt oftmals um ſo weniger poſitiv, je geſchichtlicher es iſt, und um ſo weniger hiſtoriſch je dogmatiſcher es werden will; innerhalb der Teſtamente findet von Anfang bis Ende das innigſte Zuſammenſein von beiden Dingen, obgleich nach Verſchiedenheit der Offenbarungsſtufen verſchieden, ſtatt.

§. 18. Natürliche *) und Vernunftreligion.

Ob ſich nun gleich die Idee, oder die an ſich wahre, urſprüngliche, vernünftige Religion auf die Veranlaſſungen, die ihr durch Naturbetrachtung und Erfahrung gegeben werden, nicht unbezeugt gelaſſen, vielmehr ſchon in unbewußter Weiſe mittels des ſittlichen und ſtaatlichen Bildungsproceſſes **), dann aber durch das Organ der Wiſſenſchaft und Schule bis zu völlig bewußten Verneinungen und Bekämpfungen des Aberglaubens entwickelt hat, wie z. B. ſeit Sokrates unter den Hellenen, welcher eine Fall ſtatt aller andern genannt werden darf; ſo ſind doch alle auf dieſem Wege gewonnenen Beſſerungen entweder unmittelbar zugleich Verſchlimmerungen geweſen, oder ſie haben ſich theils in intenſiver theils in ex- und protenſiver Beziehung unvollſtändig und unfähig erwieſen, das gewiſſermaaßen urſprünglich gewordene Grundübel zu heben, oder ein ihm entgegenwirkendes, ſiegreiches Heilmittel auf zu bringen.

*) Der Name einer natürlichen Theologie und darin enthaltenen Religion kommt zuerſt im Gegenſatze der mythiſchen und politiſchen, alſo der hiſtoriſchen und poſitiven z. B. bei Varro vor, von deſſen Schrift de divinis antiquitatibus wir Auszüge bei Auguſtinus de civ. dei 4, 27. 6, 2. 5. 7—9. finden. Der Pontifex Scävola und der Stoiker Cornutus befolgten dieſelbe Eintheilung der Theologie. S. Villoiſon de triplici theologia mysteriisque veterum, angehängt an de Sacy Ausg. von Sainte-Croix Recherches sur les mystères etc. Vol. II. — Die Naturphiloſophie der Alten war nicht überall ſo antitheologiſch als bei Epikur und Lucrez. Zwar ward ſie dadurch noch nicht theologiſch im ſtrengen Sinne, daß ſie den mythiſchen Gott ſamt ſeinen Attributen in naturgeſchichtlichen Deutungen anerkannte, wovon bei Clem. Alex. Strom. V. 8, 50. viele Beiſpiele aus Orphiſcher Weisheit angeführt werden; aber Varro mochte wohl auch im höhern Sinne der Stoiker von phyſiſchen Göttern handeln. Die allgemeine Naturkunde und Naturgeſchichte iſt Erkenntnißquelle der Religion und Kriterion der Wahrheit, nicht aber das einzelne mythiſche Factum oder die beſondre heilige Geſchichte, dieſer Grundſatz ſchuf die natürliche Religion und Theologie; und in dieſem Sinne ſcheint ſie überhaupt genommen werden zu müſſen, ſofern wir ſie von der Ver-

nunft-Religion, welche aus den Thatſachen des Bewußtſeins geſchöpft wird, unterſcheiden wollen. Denn ſobald Conſcienz und Experienz als die unzertrennlichen Factoren des Religionsurſprungs gedacht werden, befaſſen beide Namen jeder für ſich ſchon das Ganze, welches der hiſtoriſchen und poſitiven Religion gegenüber beſtehet, und eben nur in dieſem Gegenſatze als das vollkommnere oder unvollkommnere, als die ideelle Auslegung oder kritiſche Auflöſung oder aber als die bedürftige Vorbereitung des Poſitiven, geltend gemacht wird. Auguſtinus giebt dem Varro ſchuld, daß er die phyſiſche Theologie für die allein wahre, und doch die poſitive (beſonders die bürgerliche) für nothwendig und nützlich erachte. Varro griff, nach dem Vorgange der größten Philoſophen, die Staatsreligion nicht unmittelbar an; überhaupt begnügten ſich die Weiſen des Alterthums mehrentheils damit, das mythiſche Dogma zu allegoriſiren oder die poſitive Religion als Vorſchule der vernünftigen darzuſtellen. In den Myſterien trat daſſelbe Verhältniß ein. Und wenn es ſich bei chriſtlichen Philoſophen und Theologen hie und da wiederholte, ſo nahmen doch die Wolfianer das umgekehrte Verhältniß an, während andre, z. B. Ferguſon und Gruner (Instit. theol. Dogm. §. XII. et Scholion) die Vernunft für ein bloß formales Erkenntnißvermögen, die Lehre vom Licht der Natur für ſchwankend und verworren, und die theologia naturalis für leer und nichtig, oder für einen Raub aus der heiligen Schrift erklären. Dieſe Gegner der natürlichen Theologie würden indeſſen wohl eine rationalis theologia in gewiſſen Grenzen haben gelten laſſen d. h. eine Philoſophie der chriſtlichen Religion, durch welche in Meyer's Art und Weiſe oder nach Vorgang der Carteſianiſchen Theologen in Holland der Inhalt der chriſtlichen Myſterien denkbar und bis auf einen gewiſſen Grad begreiflich gemacht werden ſollte. Herm. Alex. Roell Diss. de religione rationali. Ed. sexta. Ultraj. 1713.

**) Man mag nun den athenienſiſchen oder römiſchen Staat, die redende und bildende Kunſt, oder das Volksleben der Alten, wie es ſich in der Komödie abſpiegelt, darauf anſehen, ſo wird man inne werden, wie vielfach ſie dazu dienen, die Idee der Religion von dem gemein Religiöſen zu ſondern, ſie in das Gebiet des Schönen, des Nützlichen, des Zweckmäßigen zu retten, und ihr eine von da aus theils der groben Atheiſterei, theils der trägen Miſchung des Heiligen und Unheiligen entgegenwirkende Macht zu ſichern. Die Komödie ſcheint alle einzelnen Götter und Verehrungen zu belachen, und thut es doch nur ſo, daß die frommen Frevler zum Spott werden, welche — in animum indu-

cunt suum, Jovem se placare posse donis, hostiis; et operam et sumtum perdunt — Plaut. Rud. v. 22., oder nur ſo, daß der ideelle Monotheism, der dem Dii Deaeque omnes zum Grunde liegt, darunter nicht leidet, ſondern dabei gewinnt. Und ſo wirkt ſie mit dem Staatsgeſetze zuſammen, welches fremde oder Privatgottesdienſte oder Verſühnungen des Unſühnbaren verbietet.

§. 19. Fortſetzung.

Die Beläge für dieſe Behauptung liegen vollſtändig in unbezweifelten Thatſachen vor. Auf dem Wege dieſer Reaction nämlich, welche vorzüglich wiſſenſchaftlich und der allſeitigen Theilnahme des Lebens beraubt war, wurden entweder mittels eines einſeitig verneinenden Proteſtantism *) geradezu atheiſtiſche Meinungen in Gang gebracht, oder z. B. der Polytheism und Idolism nur auf ſittlicher Seite berichtigt, im übrigen höchſtens mit Dualism und Pantheism **) vertauſcht, oder aber endlich gar wieder das ganze Syſtem des Aberglaubens als integrirender Theil in die ewige allgemeingültige Religion aufgenommen ***).

*) Statt aller andern Beiſpiele Lucretius I. 63.

**) In der ganzen Entwickelungsreihe von Anaxagoras bis Plotin und Porphyrius bleibt die helleniſche Weisheit in dieſe beiden Hemmungen des reinen Theismus gebannet.

***) S. Jamblichus von den Myſterien der Aegyptier, Porphyrius über die Opfer, welcher ſogar dieß zu vertheidigen weiß, daß den böſen Genien geopfert werde.

§. 20. Fortſetzung.

Wäre nun aber auch vermöge der Gegenwirkung, die wir beſchreiben, das Ganze von Religionslehren, welches unter den Chriſten als Vernunftwahrheit geltend gemacht zu werden pflegt, oder der reine Theismus *), ſchon irgendwie zu Tage gefördert worden, ſo folgte daraus noch nicht, daß es ſich würde ganz gleicher Weiſe jedes Gebietes des individuellen

oder gemeinen Lebens oder auch nur eines für weitere Fortwirkungen ſichern Urſprungspunctes bemächtigt haben. Denn wir ſehen vielmehr, daß es die eſoteriſche Form des Daſeins und Wirkens ſuchte, und daß immer erſt wieder ſtarke Beſtrebungen für Religionsgemeinſchaft ſich zeigen, wann die Natur- und Vernunftlehren einen Vertrag mit derſelben poſitiven Religion geſchloſſen haben, die vorher von ihnen bekämpft worden war **). Daſſelbe, worin und wodurch die Natur- und Vernunftreligion weſentlich beſteht, die Entkleidung der Wahrheit von ihrer Thatſache und Geſchichte, macht ſie unfähig, durch ſich und für ſich ſelbſt Gemeinſchaft zu ſtiften ***).

*) Die Lehre vom Weltſchöpfer, der kein bloßer Weltbildner iſt, von dem perſönlichen Gotte, der kein bloßes θεῖον, von dem ſchlechthin freien und guten Weſen, welches nicht mit der böſen ἀρχὴ gleich als mit einem Leiden und Geſchicke zu thun hat. So Christoph. Meiners Hist. doctrinae de vero Deo omnium rerum auctore atque rectore P. I. et II. Lemg. 1780. und Bouterwek a. a. O. Abh. IV. Der reine Theismus.

**) Erſt die neuplatoniſchen Theologen eifern wieder für den Altar; und nur ein Julianus wendet alle möglichen Mittel an, das philoſophiſch reformirte Prieſterthum und Opferweſen herzuſtellen.

***) Wie unbekümmert ſind Seneca und Marc Aurel darum, daß die Anſtalten der Götterfurcht, die ſie verachten, zerſtört und für die Gottesehrfurcht, die ſie anpreiſen, andre errichtet werden möchten.

§. 21. Beſchluß.

Indeſſen könnte es ſcheinen, als ob die Idee der Religion dennoch im Begriff geweſen ſei, ſich ſelbſt durch die Kräfte des vernünftigen Gedankens im menſchlichen Geſchlechte zu verwirklichen. Und zwar auf dem Wege der Teleologie. Denn ſo iſt ſie bis dahin gelangt, nicht nur das Böſe, womit die wirkliche Welt behaftet iſt, wahr zu nehmen, ſondern ſich auch zur Idee der Erlöſung zu entwickeln, und es fragt ſich, ob nicht der Proceß der wirklichen Welterlöſung bereits ein-

geleitet gewesen sei, als sich die entsinnlichende und heilende Lebensweise bereits pythagoreischer, therapeutischer Institute bemächtigt, und solche Vorkämpfer gegen das Böse und den Wahn erzeugt hatte, als z. B. der Held des Philostratus *) oder ein Plotinus war, und ob nicht die zur Weisheit gewordene Wissenschaft, zum Gemeingeist einer Kirche geworden, den platonischen Sohn des Guten, den Sprößling Gottes in der Menschheit hätte darstellen können. Unangesehn aber, daß dieß nicht geschehn ist, läßt sich auch einsehen, warum es nicht geschehen konnte. Das Böse selbst oder das Uebel ist keine Idee, sondern eine Notiz und Erfahrung, welche sich dem Menschen während der beschaulichen und thätigen Vollziehung des ursprünglichen idealen Bewußtseins an dem Leben als solche aufdrängt. Daher kommt es, daß diejenigen, denen das Glück des idealen Denkens aufgegangen ist, um dasselbe sich nicht trüben zu lassen, sich die Größe und Tiefe des Elends möglichst verhehlen und verkleinern, oder es als ein natürliches, als einen Durchgangspunct des Guten, oder als ein ganz vereinzeltes und zufälliges vor zu stellen versuchen. In diesem Versuche, über das Böse unzeitig zu triumphiren, finden wir im Vergleiche mit den Orientalen die Griechen überhaupt, insbesondere die Stoiker, gleichsam Pelagianer vor Pelagius, befangen. Anders ist es freilich mit Pythagoras und Plato. Die religiöse Idee des Guten hatte in ihnen Vollkräftigkeit genug, den schlimmen Gemeinzustand der Welt wahrzunehmen, an zu erkennen, mit tiefem Ernste zu betrauern, und doch zu bestehen, nämlich den allmächtigen Sieg des denkenden Willens über das Scheinleben einzuleiten und zu glauben. Die Philosophie setzte sich das Heil der Welt zum Zweck **). Bewirken konnte sie es nicht. Sie konnte einen Heiland irgendwie denken oder ersehnen, aber weder ihn weissagen noch glauben, ehe er da war. Sie konnte einige und immer mehrere, die sich mehr und mehr selbst erlöseten, in denen sehen, die zum Philosophiren geeignet waren. Sie konnte aber die wirkliche

Erlöſung nicht erkennen, und demnach auch die Entſtehung des Böſen nicht; ſie durfte ſie nicht im Willen ſuchen, mußte den Urſprung des Böſen aus der Subſtanz herleiten, konnte die Heiligkeit Gottes nicht zum lebendigen Bewußtſein bringen, noch die Willensfreiheit und Perſönlichkeit anerkennen, und mußte die Geſchichte des Geiſtes naturaliſiren und fataliſiren. So verdarben die unvollkommene Teleologie und Aetiologie ſich gegenſeitig, und in dem, durch die Geſchichte nicht, oder vielmehr durch keine Ausgleichung der Idee und Geſchichte gelöſten, Knoten blieb die ganze Wahrheit der Religion gebunden.

*) Apollonius von Tyana, der Pythagoreer, der nach des Philoſtratus dichtender und ſtillſchweigend paralleliſirender Darſtellung, zu den Zeiten Vespaſians und Domitians als ein Meſſias des Heidenthums die Welt durchzog und mit den Wundern indiſcher Weisheit und Heiligkeit erfüllte. S. Baur, Apollonius von Tyana und Chriſtus, oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Chriſtenthum. Tüb. Zeitſchr. f. Theol. 1832. H. 4.

**) Ackermann: Das Chriſtliche im Plato u. ſ. w. S. 332. „Das Weſentliche des Chriſtenthums beſteht im Heilskräftigen, das des Platonism im Heilbezweckenden.“ Es bleibt dieſe Bemerkung auch nach der von Baur: Das Chriſtliche im Platonismus oder Sokrates und Chriſtus Tüb. 1837. verſuchten Berichtigung vollkommen gültig; denn die wirkende Idee und die verwirklichte ſind ſehr verſchieden, und die andre iſt nicht durch die erſte da, ſondern durch den, der auch die Idee geſchaffen.

B. Von der Offenbarung.

§. 22. Idee.

Bleiben wir uns jedenfalls unſrer unveränderlichen Beſtimmung zur wahren Religion und zur Gemeinſchaft in derſelben bewußt, ſo erzeugt dieſes Bewußtſein in Vereinigung mit jener Erfahrung, die wir theils mit der hiſtoriſchen, theils mit der Vernunftreligion machen, die Idee der Offenbarung.

Allerdings würde dieſe Idee ſelbſt, wenigſtens nur ſehr unvollkommen, hervorgebildet werden und uns nicht ſo, wie es der Fall iſt, zu Gebote ſtehen, wenn nicht ihre Verwirklichung vorherginge; denn die beiden Factoren des Erforderniſſes der Offenbarung, die wir ſo eben bezeichneten, ſind erſt mit der Offenbarung vollſtändig und kräftig vorhanden *). Ein einziges Mal und auf eine ſehr apokryphiſche Weiſe ſchauet das Heidenthum, eine neue göttliche Abhülfe der aufs äußerſte gekommenen religiöſen und ſittlichen Ausartung der Welt fordernd und hoffend, in die Zukunft **).

*) Im Ganzen genommen iſt man im Heidenthum ſo weit entfernt, der religiöſen Entwickelungsgeſchichte, in der man ſich befindet, gegenüber eine neue zu verlangen oder zu erwarten, daß man vielmehr, entweder von der mehr und mehr durchdringenden Philoſophie oder von der wiedererweckten und rein erhaltnen uralten Theologie der Myſterien einzig und allein wo nicht Heilung doch Mäßigung des Uebels ſich verſpricht. Was dabei von fortwährenden Mittheilungen der Götter etwa vorausgeſetzt oder noch zugelaſſen wird, bei Stoikern und Platonikern, kann die Idee der Offenbarung nicht feſtſtellen. Merkwürdig iſt die Aeußerung des Marc Aurel lib. I. §. 17. Er freuet ſich, daß er zu einer deutlichen und wirkſamen Idee des naturgemäßen (vollkommenen) Lebens habe gelangen können, und daß es ihm, ſoviel auf die Götter und deren Eingebungen ankomme, an keinem Dinge gefehlt habe, um ſchon jetzt ein ſolches Leben zu führen; die Schuld könne nur an ihm ſelber liegen, wenn es nicht geſchehe, da er etwa den Erinnerungen (ὑπομνήσεις) der Götter, die freilich noch keine deutlichen Lehren (μονονουχὶ διδασκαλίαι) ſeien, nicht gehörig folge. Thom. Gataker aber führt zu dieſer Stelle Behauptungen des Plato im Philebus, des Cicero Tusc. I. und des Seneca ep. 90. an, durch welche die Philoſophie ſo geſtellt wird, daß wenn ſie nicht ſelbſt das weſentliche Geſchenk der Götter wäre, ſie mehr ſein würde, als alles, was die Götter gewähren können. Die philoſophiſche Religion alſo entweder wie Gabe der Gottheit, über welche hinaus ſich nichts wünſchen laſſe, oder als höhere Selbſtthätigkeit des Menſchen angeſehn, welche das bene vivere gewähre, ſowie die Götter nur das vivere, mußte in beiden Fällen der Idee der Offenbarung den Weg vertreten.

**) S. die unter den Werken des Appulejus befindliche Schrift De natura Deorum, ed. Elmenhorst. p. 90—93., wo eine Weiſſagung wider und für Aegypten, als das heilige Land der Erde, zu leſen iſt, die entweder für Ueberſetzung aus dem Chriſtenthume oder für ein Denkmal des ſich ſelbſt weſentlich übertreffenden Heidenthums gehalten werden muß.

§. 23. Offenbarung und Erlöſung.

Mindeſtens wenn wir die Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums durch den Begriff der Offenbarung ausdrücken wollen, iſt erforderlich, daß wir ſie aus der Erlöſung und mit ihr zu begreifen ſuchen; womit dann auch der Inhalt der vorhin abgeleiteten Idee übereinſtimmt, da wir die Grundurſache der ausgearteten Religion in einem zur andern Natur gewordenen Hange zu der Scheinfreiheit ſuchen mußten, die der Menſch durch Unterdrückung oder Veränderung des höhern Selbſtbewußtſeins genießt, folglich auf der ſittlichen Seite, und andrerſeits fanden, daß durch die Unvollziehbarkeit der religiöſen Grundideen an einer mit dem Böſen behafteten Welt die ganze Entwickelung der religiöſen Denkart gehemmt werde. Auf allen Fall kann der Grund, Zweck, Inhalt, die Art und Weiſe der im chriſtlichen Sinne gedachten Offenbarung ſich nicht ohne Zuziehung des Heils-Begriffs beſtimmen laſſen. Zwar wird ganz gewiß, wenn geoffenbart wird, auf die erkennende Thätigkeit und Kraft eingewirkt; aber daraus folgt keineswegs, daß ſofort die Offenbarung Gottes für eine göttliche (unmittelbare, neue, übernatürliche) Mittheilung gewiſſer, mehr oder minder übervernünftiger, Begriffe ꝛc. zu erklären ſei *). Weſentliche Veränderungen der menſchlichen Erkenntniß, wie ſie hier gemeint werden, können niemals das abgeſonderte Erkenntniß- oder Vorſtellungsvermögen ganz ausſchließlich oder unmittelbar betreffen. Sonſt würde mit ihnen vielmehr der Begriff des Unnatürlichen gegeben ſein, als der des Uebernatürlichen. Sondern die weſentlich neue Beſtimmt-

heit der Erkenntnißweiſe entſteht in Begleitung und Gefolge einer das menſchliche Leben oder den menſchlichen Zuſtand überhaupt erneuernden Thätigkeit, nämlich der erlöſenden Thätigkeit Gottes. Und eben dafür ſpricht, was von großer Wichtigkeit iſt, der Umſtand, daß das Wort Offenbarung in der h. Schrift nur untergeordneter und abgeleiteter Weiſe göttliche innere Erkenntniß-Mittheilungen anzeigt, während es in den Hauptſtellen, die uns von Offenbarung Gottes am meiſten reden machen, eine göttliche Entdeckung des Heilsbeſchluſſes oder der Heilswahrheit bedeutet, welche nicht dem oder dem, ſondern der Menſchheit zu Theil wird **).

*) Dieſer Begriff von Offenbarung iſt es, um welchen ſich theils in der Carteſianiſchen theils in der Kantiſchen Periode der Streit zwiſchen Rationaliſten und Supranaturaliſten vorzüglich bewegt hat. Das Fehlerhafte der letztern Denkart beſteht weſentlich darin, daß ſie zunächſt nur das Wunder des Wiſſens behauptet und dann hinterher auch andre Wunder. Die rechte Methode aber, dieſen Fehler aufzudecken und zu beſeitigen, würde die Naturaliſten oder auch Rationaliſten, wenn ſie dieſelben brauchen wollten, nöthigen ihren eignen Irrthum zu erkennen, da er nur das Gegenſtück des ſupranaturaliſtiſchen iſt. Außer den Berichtigungen, die der einſeitige ſupranaturaliſtiſche Offenbarungsbegriff durch Daub, Schleiermacher, de Wette, Marheineke, Bockshammer, C. Ludw. Nitzſch, Märtens, Kähler u. A. erhalten hat, ſ. Baumgarten-Cruſius Einl. in d. Stud. d. Dogm. S. 77. und 93. „Eine große Anſtalt für alle Zeiten, die heiligſten Güter der Menſchenſeelen, vor Allem aber den Glauben zu erhalten und zu ertheilen.“ Und Fiſcher Einl. ꝛc. §. 19—21. Vorzüglich Tweſten S. 345. „Unter Offenbarung verſtehen wir hier (wo von der Offenbarung im engern Sinne die Rede iſt) „die Aeußerung der göttlichen Gnade zum Heile (εἰς σωτηρίαν) des gefallenen Menſchen in ihrer urſprünglichen Wirkung auf die menſchliche Erkenntniß.“

**) Das dem theologiſchen Begriffe Offenbarung am meiſten und vorzugsweiſe entſprechende Wort iſt ἀποκάλυψις, Enthüllung des Verborgnen, nicht gerade φανεροῦν, manifestare. Denn erſteres wird von den Zeugniſſen, die Gott durch Vernunft, Natur und allgemeine Geſchichte

von ſeinem Daſein und Weſen giebt, gar nicht geſagt, auch nicht Matth. 11, 25., worauf ſich etwa die entgegengeſetzte Behauptung bei Knapp, B. Cruſius und Hahn beziehen dürfte. Sondern hievon heißt es φανεροῦν Röm. 1, 19. οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν A. G. 14, 17. und φωτίζειν πάντα ἄνθρωπον Joh. 1, 9. letzteres, ſofern das weſentliche Wort aller vernünftigen Erkenntniß Vermittler iſt. Dagegen ſcheint auch nicht gültig zu ſein, was B. Cruſius ſetzt, φανεροῦν ſei durchaus das geringere, z. B. das weitere Aufklären des ſchon durch ἀποκάλυψις gegebnen Gegenſtandes. Denn in den zwei Stellen Röm. 16, 25. κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ, und 1. Petr. 1, 20. φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς, hat es dieſelbe Würde mit dem ſonſt eigenthümlichen Worte, nur daß es ſich im Ganzen mehr auf die äußere Manifeſtation als auf die dadurch vermittelte innere beziehet. Die genaueren Erörterungen dieſes Sprachgebrauchs ſ. bei Car. Ludov. Nitzsch de revelatione religionis externa eademque publica p. 8 sqq. und die vier erſten Proluſionen überhaupt, dann bei B. Cruſius Bibl. Theol. S. 222. Die richtige Entfaltung des neuteſt. Offenbarungsbegriffs möchte folgende ſein: 1) Die Enthüllung des großen Geheimniſſes, nämlich des Heilsbeſchluſſes und Heilsverhältniſſes, welches durch das Zuſammenwirken der perſönlichen Erſcheinung des Erlöſers mit dem heiligen Geiſte in den Propheten und Apoſteln erfolgt, der Welt zu Theil wird und für den Glauben da iſt. Röm. 16, 25. vergl. 1, 17. 1 Petr. 1, 20. Epheſ. 1, 9. 3, 9. 1 Cor. 2, 7. 1 Tim. 3, 16. 2 Tim. 1, 9. 10. Tit. 2, 11. ἐπεφάνη — πᾶσιν ἀνθρώποις. Ein öffentliches, thatſächliches Erzeigen, welches auch גָּלָה z. B. Jerem. 33, 6. bedeutet. Sofern jedoch dieſe Enthüllung des Heils und die Erlöſung ſelbſt von einer gewiſſen Seite noch unvollendet iſt, und wir in der Hoffnung ſtehen, giebt es 2) eine Enthüllung des Heilsgeheimniſſes für das Schauen, alſo ebenfalls eine öffentliche und thatſächliche, mit der Wiederkunft des jetzt ſamt unſerm wahren Leben verborgenen Chriſtus, Luc. 17, 30. Röm. 8, 18. 19. 1 Tim. 6, 14. 1 Petr. 1, 5. Von beiden Arten iſt wie das bedingte von ſeiner Bedingung diejenige Offenbarung des Sohnes Gottes und der göttlichen Weisheit verſchieden, welche 3) in dem Bewußtſein der Gläubigen erfolgt, Gal. 1, 12—16. Epheſ. 3, 3. Vergl. Matth. 11, 25. 16, 17. Auch dieſe Offenbarung iſt Gottes oder Chriſti That durch den heiligen Geiſt.

Endlich 4) werden den Apoſteln und den durch ihre Predigt Glaubenden weitere Entwickelungen jenes durch Chriſtum beſtimmten Bewußtſeins durch Gottes Gnade theils zum Behuf der Lehre, 1 Cor. 14, 6. 26. Phil. 3, 15., theils zum Behuf des Handelns Gal. 2, 2. und überhaupt zu ihrer apoſtoliſchen und chriſtlichen Vervollkommnung 2 Cor. 12, 7. zu Theil. In allen dieſen Beziehungen iſt μυστήριον der Gegenſtand derjenigen Anſchauung, welche durch Offenbarung bewirkt wird.

Anmerk. Chriſto wird nichts von Gott geoffenbaret, auch nicht nach Off. Joh. 1, 1. noch nach Joh. 8, 26. 38. u. dergl., ſondern er iſt Gegenſtand und Mittler der Offenbarung und iſt dieß eben dadurch, daß er das Mitwiſſen mit Gott urſprünglich oder die vollkommene Gemeinſchaft Gottes überhaupt beſitzt. S. Nitzsch de revel. p. 10—13. und B. Cruſius Bibl. Theol. S. 234., eine Bemerkung, welche für ſich ſchon unzählige neuere Beſtimmungen und Erörterungen des chriſtlichen Offenbarungsbegriffs hätte beſeitigen oder ihnen eine andere Richtung geben müſſen.

§. 24. Urſprünglichkeit der Offenbarung.

Das erſte der Momente, aus denen der Begriff der Offenbarung in ihrem Zuſammenſein mit der Erlöſung ſich bildet, iſt dieſes, daß ihr an Urſprünglichkeit nichts gleich kommt, als die Schöpfung der religiöſen Anlage ſelbſt, oder daß ſie, ungeachtet ihrer vollkommnen Beziehung auf die beſtehende Entwickelung des erſten, einen neuen Anfang in dem religiöſen Leben der Menſchheit macht, welcher ſich theils in dem Bewußtſein derer, die durch ſie erleuchtet werden, als ein ſolcher erweiſet *), theils in den Beſtimmungen, die die Welt und Weltgeſchichte durch ſie erhält. Muß ſie nämlich ebenſo wie die Erlöſung von der Entſtehung des Uebels an, welches ſie überwinden ſoll, ſchon irgendwie in der Welt wirkſam gedacht werden **), ſo kann auch nichts zu ihr gehören, als was zur ununterbrochen fortſchreitenden oder beſtehenden wahren Religion auf erkennbare Weiſe als ein mitwirkendes und irgendwie dazu fortwirkendes gehört. Das Moment der Urſprüng-

lichkeit wird dadurch alſo zugleich zur Ausſchließlichkeit und Entgegenſetzung, dergeſtalt, daß der univerſaliſtiſche Begriff von Offenbarung, wie ihn gnoſtiſche Parteien ***) unter und neben den Chriſten oder auch neuere Lehren empfohlen haben, nicht ſtattfindet.

Anmerk. 1. Das Moment der Urſprünglichkeit am Offenbarungsbegriffe wird durch Erklärungen, wie ſie bei Schleiermacher Reden üb. die Relig. S. 153. u. Glaubensl. I. §. 19. vorkommen, ebenſoſehr verwiſcht als anerkannt. Dieſer Theolog hat nämlich den Begriff der Offenbarung nicht aus der Mitte der h. Schrift, ſondern aus der Philoſophie des allgemeinen Sprachgebrauchs genommen, und ſchon dieſes iſt die Urſache geworden, daß er ihn für zu gering gehalten hat, um die Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums zu bezeichnen. Vollkommen würde ihm das ganz Unmittelbare von Offenbarung nur auf Chriſtus als erkennende Perſon anwendbar ſcheinen; aber es iſt merkwürdig, daß es nach Anleitung der Schrift gerade hier gar keine Anwendung zuläßt. Denn was man auch gegen dieſe unſre Behauptung eingewandt haben mag, z. B. Böhmer — ſ. Pelt Encycl. S. 251. — eine ἀποκάλυψις oder die Offenbarung im obigen Sinne iſt Chriſto nicht widerfahren. Daß er gelehrt, was er gehört, iſt etwas ganz andres. Das thut auch der h. Geiſt. Außerdem iſt es allerdings unthunlich, den Offenbarungsbegriff zu halten, wenn die Urſprünglichkeit ganz allein ihn herſtellen ſoll. S. Vatke Bibl. Theol. I. Berlin 1835., wo (S. 88.) „ſich gewiſſe religiöſe Elemente, die im Bewußtſein geiſtiger Heroen ſelbſt eine bloß objective Stellung behaupten, nur als Offenbarungen Gottes erklären laſſen, welcher darin ſich ſelbſt gegenſtändlich wird ꝛc.“ nach S. 101. „das Gottes-Bewußtſein überhaupt als Offenbarung begriffen werden muß,“ jedoch nach S. 668. „der Begriff der altteſtamentlichen Religion nach ſeinem wahren Gehalte den Hebräern offenbart iſt.“

Anmerk. 2. Subjectiv erweiſt ſich jene Urſprünglichkeit dadurch, daß das Bewußtſein, welches ſeine Beſtimmungen der Offenbarung verdankt, einmal wohl weiß, daß es dieſelben mittels einer beſondern Geſchichte in der Geſchichte, mittels einer beſondern Gemeinſchaft und auf andre Weiſe als durch die allgemeine Schöpfung und Erhaltung des geiſtigen Lebens erhalten hat, und daß ſie dennoch der Geltung und Kraft nach eine Unmittelbarkeit an ſich haben, welcher die Gewiſſensthatſachen ent-

weder nur gleichkommen, oder in Bezug auf das, was ſie als bloße δύναμις ohne Actuoſität oder durch unordentliche Entwickelung geworden ſind, nicht einmal gleichkommen. Objectiv aber erweiſt ſich dieſelbe Urſprünglichkeit durch die Continuität der Vorbereitungen und Fortwirkungen, durch welche auf einem gewiſſen Mittelpunct der Weltgeſchichte und von ihm aus die wahre Religion herrſchend geworden iſt. Wenn z. B. vorausgeſetzt wird, daß der bildloſe und ſittliche Theism zur Herrſchaft der wahren Religion unentbehrlich gehöre, ſo wird nicht nachgewieſen werden können, daß die Wirkſamkeit eines Pythagoras oder Zoroaſter weſentlich und organiſch in den welthiſtoriſchen Gang dieſer theiſtiſchen Ueberwältigung des Aberglaubens oder Unglaubens einſchlage, wohl aber, daß Abraham und Moſes mittels ihrer Beziehung auf Chriſtus noch jetzt auf unfehlbare Weiſe zu ſolchem Ziele fortwirken, und daß alle Monotheiſten auf Erden geiſtige Kinder Abrahams ſind. Vergl. Theol. Stud. u. Krit. 1842. S. 638. ff.

*) Daher wird auch die Urſprünglichkeit der Offenbarung in ebenſo ſtarken Gegenſätzen gegen ἄνθρωπος, σὰρξ καὶ αἷμα, σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου z. B. 1 Cor. 2. Gal. 1. 2. ausgedrückt, als nur immer Joh. 1, 13. 3, 6. die Urſprünglichkeit der Erlöſung. Vergl. 2 Cor. 4, 6. ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι (1 Moſ. 1, 3.), ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ — eine volle Bezeichnung der beiden Momente: Urſprünglichkeit und Geſchichtlichkeit, die den ächten Supranaturalismus des chriſtlichen Offenbarungsbegriffs darſtellen. Und dazu commentirt einſtimmig das katholiſche Alterthum, wie Origenes c. Cels. 1. p. 5. ed. Hoesch. λεκτέον δέ τι πρὸς τοῦτο, ὅτι ἐστί τις οἰκεία ἀπόδειξις τοῦ λόγου θειοτέρα παρὰ τὴν ἀπὸ διαλεκτικῆς ἑλληνικήν· ταύτην δὲ τὴν θειοτέραν ὁ ἀπόστολος ὀνομάζει ἀπόδειξιν πνεύματος καὶ δυνάμεως. Vgl. Juſtin. d. M. de resurr. init..

**) S. Tweſten Vorl. S. 322. „Denn wie der göttliche Rathſchluß der Erlöſung und Verſöhnung ſelbſt als ein ewiger zu denken iſt, ſo mußte ſeine Erfüllung auch mit dem Falle des Menſchen zugleich beginnen.“

***) Samaritaniſche und Alexandriniſche Religionsmiſcher, z. B. Simon der Magier, wie er in den Homilien des Pſeudo-Clemens erſcheint. Die günſtigen Urtheile eines Clem. Alex. über einzelne Heiden und helleniſche Lehren ſind von andrer Art. S. Neander KG. I. 3. S. 919.

§. 25. Geſchichtlichkeit.

Soll die Offenbarung in Bezug auf die Ausartung und das Unvermögen des natürlichen Glaubens erlöſend wirken, ſo kommt ihr zu, nicht allein in ihrer Form, ſondern auch ihrem Inhalte nach auf eigenthümliche Weiſe geſchichtlich zu ſein und in gewiſſem Betrachte durchaus neues zu enthalten. Denn geſetzt auch, daß das Heil der Welt eine Vernunftidee wäre, ſo könnte dieſe doch, da das Unheil keine vernünftige Nothwendigkeit hat, nur eine abgeleitete heißen und würde als ſolche nie zu gleicher Nothwendigkeit mit den urſprünglichen Thatſachen des Bewußtſeins ſich erheben können. In Wahrheit aber ſind ſich die Chriſten des Heils auf ſolche Weiſe bewußt, als ſei es ihnen nicht allein durch Thatſachen, ſondern auch als Thatſache geoffenbart. Zwar wird ihnen ein ewiger Rathſchluß des Heils bekannt gemacht, aber in ſeiner unzertrennlichen Verbindung mit der Erfüllung in der Zeit und mit der ganzen höhern Geſchichte des Menſchengeſchlechts, dergeſtalt, daß das Wort Gottes, von dem ſie auf andre Weiſe als von den Vernunftprincipien abhängen, auf keiner Stufe der Offenbarung bloße Eigenſchaften Gottes oder der Welt oder ſtätige Verhältniſſe, ſondern immer zugleich Evangelium und Weiſſagung zum Inhalte hat. Ueberall aber erhalten die Eigenſchaften und allgemeinen Verhältniſſe Gottes und der Welt durch die geoffenbarte Thatſache des Heils neue Beſtimmungen; weshalb wir uns mit der theologiſchen Anſicht nicht ganz vereinigen können, welche, ob ſie wohl ſonſt der Urſprünglichkeit und Ausſchließlichkeit der Offenbarung ihr Recht widerfahren läßt, ihr doch nur zugeſteht, die zeitigende Präformation, oder die öffentliche thatſächliche Einführung und Anregung der in der Welt gehemmten Vernunftreligion zu ſein *).

Anmerk. 1. Je der erhabenſte und reinſte theiſtiſche Begriff, der in der natürlichen Religionsentwickelung vorkommt, iſt ohne die Geſchichte und wider die Geſchichte erzeugt; daher er auch höchſtens in vielen-

tigen Aufſchriften „dem unbekannten Gotte“ öffentliches Gemeingut wird. Der Herr Himmels und der Erde aber führt bildloſe, ſittliche Anbetung von allem Anfange an hiſtoriſch, als Jehova, als Gott Abrahams ein. Und dieſe abſonderliche Geſchichtlichkeit der Offenbarung wird ſchon von Leſſing und Kant, den beiden nur zu ſehr verlaßnen und verläugneten Vätern des neuen Rationalismus, anerkannt.

Anmerk. 2. In der natürlichen Entwickelung tritt zu ſeiner Zeit der hiſtoriſche oder mythiſche Stoff ganz zurück, und ein rein dogmatiſcher hervor, der ohne gemeinſchaftſtiftende Kraft iſt und nur durch verneinenden Streit ſich erhält. So oft er aber wieder mit Geſchichte ſich zu ergänzen ſtrebt, iſt es eine Naturgeſchichte, die etwa in Weltbrand ſich endiget oder durch dergleichen ſich erneuert, worin ſie verſinkt. Der Lehrinhalt der geoffenbarten Religion iſt dagegen uranfänglicher Weiſe mit der ethiſchen Geſchichte der Menſchheit, der ſich die phyſiſche unterordnet, vereinigt.

*) Um dieſes Moment des Offenbarungsbegriffs, welches wir Geſchichtlichkeit nennen, haben ſich Leſſing (über die Erziehung des Menſchengeſchlechts), Kant (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft), ſowohl dem Naturalism als Supranaturalism gegenüber, zu wenig erkannte Verdienſte erworben. Leſſing ließ, was Offenbarung in ätiologiſcher Hinſicht ſei, ganz unbeſtimmt, und erkannte in ihr die göttliche vorſehungsvolle Zeitigung der Vernunfterkenntniß an. Die Offenbarung iſt Rechenmeiſterin und giebt die Reſultate voraus, damit ihnen nachgerechnet werde, wobei er freilich nach altem Vorurtheile die Religion faſt ausſchließlich im Erkennen, und die Erziehung in der Lehrübung ſuchte. Kant, überall den praktiſchen Geſichtspunct faſſend, forderte zur Erhaltung des guten Kampfs gegen das böſe Princip ein ethiſches Gemeinweſen. Nun rechnete er es zwar für Schwäche, daß dieſes Gemeinweſen durch den reinen Religionsglauben allein nicht zu Stande komme, aber demungeachtet für verhältnißmäßigen Gewinn, daß ein vereinigender Kirchenglaube da ſei. Daß er in dem Sinne, in welchem die Theologen damals von Offenbarung redeten, weder ihre Nothwendigkeit noch ihre Wirklichkeit anerkennen konnte, folgt aus ſeinen Vorausſetzungen von ſelbſt. Ausgehend aber von der unbeſtrittenen Thatſache, daß reine Sittlichkeit noch nie eine ſtärkere Stütze gehabt, als den Monotheism des bibliſchen Kirchenglaubens, forderte er zu einer ſolchen Behandlung ſeiner Urkunden und Benutzung der Idee der Offenbarung auf, durch welche ein Zuſammenwirken der ſonſt müßigen und indifferenten, oder gar ſchädlichen Myſterien mit den unmittelba-

ren ethiſch-theiſtiſchen Ausſprüchen vermittelt werden könnte. Er lehrte den Sohn Gottes, den Verſöhnungstod ꝛc. als geſchichtliche Ausdrücke, als wirkſame Vorbilder und Unterpfänder praktiſcher Vernunftwahrheiten nützen. Und ſo entwarf er eine Philoſophie des Chriſtenthums in Grundzügen, die die Natur ihres Gegenſtandes ſo treu, als es von ihrem Standpuncte aus nur immer möglich war, und wenigſtens viel treuer und innerlicher erfaßte, als die zunächſt vorausgegangenen. Gerade dieſe geiſtvolle Einkehr in das Poſitive war es, bei der ihm, da unterdeſſen die ſogenannte grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung ihr Haupt erhoben hatte, diejenigen nicht folgten, die ſeine Verneinungen ſich nur zu ſehr gefallen ließen. Unſers Wiſſens nur Ein Theolog berichtigte nicht allein jene Verneinungen, indem er auf hiſtoriſch-teleologiſchem Wege das Bedürfniß einer äußern und öffentlichen Einführung der wahren Religion durch offenbarende und anregende Thatſachen nachwies, ſondern führte auch den Kantiſchen Verſuch, im hiſtoriſchen Beſtande des Evangeliums Darſtellendes vom Dargeſtellten zu ſondern, und letzteres in der praktiſchen Vernunft nachzuweiſen, bis zu einer der vollendetſten Offenbarungstheorieen aus. Nitzſch unterſchied göttliche, übernatürliche Offenbarung aufs ſchärfſte von der Religion, und Offenbarung als das äußere von der Inſpiration auf ſolche Weiſe, daß er mit formalem Supranaturalism einen materialen Rationalism vereinigte. Mit der Hauptſchrift, de revelatione rel. externa eademque publ. ſind theils die verdeutlichenden, Ueber das Heil der Welt, Wittenb. 1817. und Ueber das Heil der Kirche, daſ. 1821. theils die vorbereitende de discrimine legislationis et institutionis divinae. Viteb. 1802. und die ergänzenden de mortis a Iesu Christo oppetitae necessitate morali, Viteb. 1810—1811. und de gratiae Dei iustificantis necessitate morali, Viteb. 1812—1813 zu vergleichen. Letztere Abhandlungen ſind jetzt in Verbindung mit den verwandten de Antinomismo Jo. Agricolae u. a. unter dem allgemeinen Titel wieder erſchienen: De discrimine revelationis imperatoriae et didacticae Proluss. acad. scr. recogn. et emend. Carol. Lud. Nitzsch. Viteb. 1830. Die in dieſen Schriften entwickelte Theorie der chriſtlichen Offenbarung gehört, obwohl in der Literatur der Zeit nirgends nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit anerkannt, zu den bedeutendſten Leiſtungen philoſophiſcher Theologie und zu den merkwürdigſten Uebergängen, die unſre Zeit aufzuweiſen hat; ſie hat zahlreichen Schülern ihres Urhebers, zu denen der Verfaſſer dieſes Lehrbuchs mit der verſtärkten Dankbarkeit eines Sohnes ſich bekennt, zur erſten Rettung aus dem verworrenen Streite

zwiſchen Neologie und Paläologie gedient, wenn auch mancher von ihnen nachmals noch eine weitere Vermittelung geſucht und gefunden haben mag. Die Theorie des Herrn Dr. Baumgarten-Cruſius kommt ihr in einigen Puncten ſehr nahe, ohne dieſelbe zu werden. Die des Leipziger Theologen Cramer iſt von Nitzſch hergeleitet.

§. 26. Lebendigkeit oder Allſeitigkeit.

Obgleich die offenbarende Thätigkeit Gottes mit der Bewirkung ſolcher äußeren Thatſachen beginnt, in denen als in ſeinen Erſcheinungen das Reich Gottes ſich bezeuget, ſo würde ſie doch die geiſtige Richtung der Menſchen nicht umbilden können, wenn ſie nicht alle Urſprungspuncte der Religion und Irreligion erweckend oder reinigend berührte. Eine ſchlechthin nur äußerliche Offenbarung, die doch die bisher ſchon anerkannten Eigenſchaften an ſich trüge, müßte, wenn irgend etwas, Fanatismus, eine ſchlechthin innerliche Myſticismus hervorbringen. Die Offenbarung Gottes verfährt in Gemäßheit der Vollkommenheit und Ganzheit des menſchlichen Lebens, deſſen Fortſchritte nie ohne gegenſeitige Beziehung des Aeußern und Innern, und theils des Wortes und Werkes, theils der Vorſtellung und des Willens, zu denken ſind. Das Zuſammenſein der Offenbarung mit der Erlöſung läßt demnach zwar zu, ja erfordert, daß im Ganzen genommen die göttliche Aeußerung (das Wort im weiteren Sinne) der Erinnerung vorausgehe, aber zwiſchen die früheren und nachfolgenden Gaben des Wortes iſt allezeit eine Geiſtesmittheilung zu ſetzen, eine urſprüngliche Beſeelung des Gemüthes; und die Darſtellung des Göttlichen wird nicht adäquate Vorſtellung, es ſei denn, daß das zuſtändliche Bewußtſein göttliche Beſtimmungen erhalte. Daher iſt der neuerdings mehr als ehedem hervorgehobne Gegenſatz der göttlichen Manifeſtation und Inſpiration wichtig und wahr, vorausgeſetzt, daß die Einheit beider Acte durch gegenſeitige Beziehung gehörig wahrgenommen werde *).

Anmerk. Dieſe Verhältnißbeſtimmung erhält theils durch die obige

Unterſcheidung der objectiven und ſubjectiven Religion, theils durch die obige Analyſe des bibliſchen Begriffs von ἀποκάλυψις, endlich durch die Lehre der heiligen Schrift vom Wort und Geiſt Gottes ihre Erläuterung und Beſtätigung.

*) Gegen die Erklärungen, welche Bretſchneider, Syſtem. Entw. aller in d. Dogm. vorkomm. Begriffe, 3. Ausg. S. 166. über Manifeſtation und Inſpiration gegeben hat, iſt zweierlei zu erinnern. Einmal befremdet es, daß nur die Manifeſtation eine doppelte ſein ſoll, eine allgemeine, durch welche die natürliche Religion bewirkt wird, und eine beſondre, welche der ſelbſtthätigen Vernunft das Göttliche durch einzelne Thatſachen kund thut, dagegen die Inſpiration eine einfache. Wenn wir je dieſe Begriffe wieder in das Gebiet der ſogenannten natürlichen Offenbarung hinüber ziehen, dann iſt Grund vorhanden, auch die Inſpiration eine allgemeine und beſondre zu nennen. Denn alle Begriffsmerkmale, welche dieſer Gelehrte von der Inſpiration angiebt, 1) daß der Menſch ſich dabei leidentlich verhalte, und 2) daß nichts vermittelndes zwiſchen Gott und dem Empfänger ſtatt habe, laſſen ſich ſchon einmal auf die urſprüngliche, allgemeine und immerwährende Mittheilung Gottes anwenden, vermöge welcher der Menſch ein vernünftiges Weſen iſt und religiöſen Bewußtſeins. Es widerſpricht der Symmetrie ſeiner ganzen Erklärung, wenn er, was in dieſer Hinſicht von göttlicher Cauſalität anzunehmen iſt, der Manifeſtation anheimgiebt. Dieß eine befremdliche ſcheint nun mit dem andern zuſammen zu hangen, daß die Manifeſtation ſich lediglich an die natürliche Vernunftthätigkeit richtet, die Inſpiration aber an gar keine Selbſtthätigkeit, und daß ein Zuſammenwirken beider göttlichen Thätigkeiten nicht nachgewieſen wird. Die eine oder andre Thätigkeit wird ſonach entweder überflüſſig oder unzureichend. Ihre unfehlbar nöthige Verbindung dürfte darin beſtehen, daß Gott mittels der Manifeſtation inſpirirt, und mittels der Inſpiration das ſchon irgendwie kundgewordne aneignet. Sowie nun die manifeſtirenden Thatſachen immer in gewiſſem Natur- und Geſchichtszuſammenhange bleiben, ſo iſt es auch mit dem durch die Inſpiration neu beſtimmten zuſtändlichen und gegenſtändlichen Bewußtſein derſelbe Fall, daß dieſe Beſtimmungen zu der Freiheit und Selbſtthätigkeit, zu der der Menſch von Anbeginn geſchaffen ward, ſich angemeſſen verhalten. Wie deutlich drückt ſich aber dieſes Wechſelverhältniß der äußern Kundmachung und der innern Bezeugung z. B. 1 Cor. 2, 6—16. 12, 3. Gal. 1, 12. vgl. V. 16. Matth. 16, 17. aus! Vorzüglich in der erſten Stelle V. 10. und 12. Das Gegen-

ständliche, das uns in der Geschichte und Person gegebene Wort des Heils und Lebens, wissen und erkennen wir doch erst als ein solches durch den heiligen Geist — ἐλάβομεν — τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν κ. λ. Und obgleich im Ganzen der erstere Act der Offenbarung der sein muß, dessen Genuß 1 Joh. 1, 1. feierlich verkündigt wird, oder obgleich die Sendung des Sohnes und das Fleischwerden und Einwohnen des Logos samt allem dazu gehörenden der Sendung des Geistes vorangehen und sie vermitteln wird, so ist doch die letztre samt allen ihren einzelnen abgeleiteten Wirkungen wieder als ursprüngliche göttliche Causalität anzusehen, durch welche sich erst alles Glauben, Reden, Erkennen, Auslegen des göttlichen Wortes (nach 1 Cor. 12 und sonst) ermöglicht.

§. 27. Allmähligkeit.

Aber weder durch den einen noch durch den andern Act der Offenbarung geschieht der menschlichen Freiheit oder den Gesetzen des Werdens Eintrag. Denn der neue Anfang des Religionslebens, den wir mit der Offenbarung annehmen, beziehet sich auf mehr als eine Weise auf den alten, und ziehet alles an sich, was in der natürlichen Entwickelung am meisten theils ihrem Ursprunge gemäß, theils ihrer Ausartung entgegen ist. Sowohl die Bestimmungen, welche durch die Offenbarung der Geschichte, als die, welche dem Bewußtsein zu Theil werden, erfolgen nach dem freilassenden Gesetz der Allmähligkeit. Zwar erwählet *) sich der Gott der Offenbarung diejenigen, an welche oder durch welche gemeinschaftstiftend seine Zeugnisse ergehen, aber die erwähltesten **) Mittelspersonen sind allezeit die, welche Gott suchend dem Berufe entgegenkommen oder auch andre Spur der Vortrefflichkeit an sich tragen, und selbst der Menschensohn, in dem das Wort Fleisch geworden, ist zugleich als der menschlich freieste in der göttlichen Nothwendigkeit seiner Selbstentwickelung bis dahin zu denken, wo er nach vollbrachtem Werke Alle zu sich ziehet (Joh. 12, 32.). Wiederum redet zwar Gott durch den Sohn (Hebr. 1, 1.) zu allen Völkern und zu einer verbundenen Welt, aber

nicht ohne vorher, im Zeitalter der unverbundnen Völkerwelt, durch Geſetz und Propheten, welche von örtlichen Wundern begleitet waren, vorbereitend geredet und zur Form der Häuslichkeit und Volksthümlichkeit ſich herabgelaſſen zu haben; auch nicht ohne, nach aufgehobener Schranke der Volksthümlichkeit, die, die er neu beſeelen will, durch das Wort und zwar durch das zugleich in menſchlicher Rede vermittelte Wort zu berufen, d. h. nicht ohne ſich an ihr Hören, Glauben, Gehorchen zu wenden, und ſelbſt die Heiden dem Stufengange, der durch Geſetz und Verheißung zum Evangelium führt, zu unterwerfen. Und endlich, obgleich dieſes Wort eine göttliche Reichsgeſchichte in ſich faſſet, die als ſolche überall neu und übervernünftige Wahrheit (ἀλήθεια) iſt, ſo entſpricht ſie doch erfüllend und entwickelnd dem vorgefundenen religiöſen Erkennen in dem Maaße, als dieſes auf dem Grunde des Bewußtſeins und durch aufrichtiges Nachdenken der Lüge gegenüber die allgemeinen Auffaſſungen (περιλήψεις)***) in den Dogmen von Gott und der Vorſehung, vom Siege des Guten über das Böſe, von der Vergeltung und Freiheit, erzeugt und gerettet hat. Es leuchtet ein, daß auch in dieſem Momente die Offenbarung nur mit der Erlöſung zugleich begriffen werden könne.

Anmerk. Das Moment der Allmählichkeit könnte allerdings auch die Natürlichkeit oder Mittelbarkeit der Offenbarung genannt werden.

*) Gal. 1, 15. Joh. 15, 16.

**) AG. 7, 22. 10, 35. Matth. 11, 25.

***) Clem. Alex. Strom. VI. 15. §. 123. *Εἴπερ οὖν καὶ κατὰ Πλάτωνα ἢ παρὰ τοῦ θεοῦ ἢ παρὰ τῶν ἐκγόνων τοῦ θεοῦ τὸ ἀληθὲς ἐκμανθάνειν μόνως οἷόντε, εἰκότως παρὰ τῶν θείων λογίων τὰ μαρτύρια ἐκλεγόμενοι, τὴν ἀλήθειαν αὐχοῦμεν ἐκδιδάσκεσθαι διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, προφητευθέντων μὲν τὸ πρῶτον, ἔπειτα δὲ καὶ σαφηνισθέντων· τὰ συνεργοῦντα δὲ πρὸς τὴν εὕρεσιν τῆς ἀληθείας οὐδὲ αὐτὰ ἀδόκιμα. ἡ γ' οὖν φιλοσοφία πρόνοιαν καταγγέλλουσα, καὶ τοῦ μὲν εὐδαίμονος βίου τὴν ἀμοιβὴν τοῦ δ' αὖ κακοδαίμονος τὴν κόλασιν περιληπτικῶς θεολογεῖ. τὰ πρὸς ἀκρίβειαν δὲ καὶ τὰ ἐπὶ μέρους οὐκ ἔτι σώζει·*

οὔτε γὰρ περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, οὔτε περὶ τῆς κατὰ τὴν πρόνοιαν οἰκονομίας, ὁμοίως ἡμῖν διαλαμβάνει· οὐ γὰρ τὴν κατὰ τὸν θεὸν ἔγνω θρησκείαν. διόπερ αἱ κατὰ τὴν βάρβαρον φιλοσοφίαν αἱρέσεις, κἂν θεὸν λέγωσιν ἕνα, κἂν Χριστὸν ὑμνῶσι, κατὰ περίληψιν λέγουσι, οὐ πρὸς ἀλήθειαν. — Justin u. A.: μίμησις τῆς ἀληθείας.

§. 28. Möglichkeit.

Sofern wir unter der Offenbarung einen neuen Anfang der Religion verstehen, folglich ihre Uebernatürlichkeit behaupten, haben wir gegen die Naturalisten (wie sie besonders seit Kant zum Unterschiede von den Rationalisten *) genannt werden) zu zeigen, daß die Offenbarung weder objectiv (metaphysisch) noch subjectiv (psychologisch) unmöglich sei. Um die objective Möglichkeit zu behaupten, ist es nicht genug, den Gegner zu der Anerkennung zu bringen, daß jedes Phänomen in seinem An sich eine Beziehung auf die Causalität des Universums, folglich eine unmittelbare Beziehung auf die göttliche Allmacht theils zulasse theils erfordere, denn viele Naturalisten werden nur eben auf den allgemeinen Satz: Alles ist Wunder, warten, um den ihrigen, daß alles was geschehe, natürlich sei, für die andre Seite derselben Wahrheit zu erklären. Wornach dann höchstens eine ästhetische Ansicht des Uebernatürlichen übrig bleiben wird, weil allgemein zugestandener maaßen einige Erscheinungen mehr zur religiösen Beziehung, andre mehr zur verständigen auffordern. Allein es läßt sich auch ohne allen Widerspruch denken, daß der Wille des Allmächtigen, ob er wohl nichts einzelnes hervorbringen wird, was nicht organisch mit dem Zusammenhange des Universums verbunden sei, doch manches hervorbringe, wozu und wovon er der niedern Ordnung und Stufe der Dinge die bloße Prädisposition gegeben hat; so daß gewisse Erscheinungen als Entwickelungen einer höhern Natur in der niedern oder als schöpferische, als Entstehungen angesehen werden dürfen **). Was dagegen die subjective Möglichkeit anlangt, so darf doch an den Offenbarungsglauben

kein größerer Anſpruch in Hinſicht der Beweisbarkeit gemacht werden, als an den religiöſen Glauben überhaupt. Die hinreichende Gewißheit nun darüber, ob wir unſer religiöſes Leben der erlöſenden Offenbarung verdanken oder der natürlichen Entwickelung, können wir theils durch die Art des Empfangs theils durch die Art der Wirkung, welche das Empfangene ausübt, erlangen.

*) Um die hiſtoriſche Beſtimmung der Begriffe Naturalismus und Rationalismus hat ſich Hahn ein beſonderes Verdienſt erworben. S. De rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione, Lips. 1827. Wir treten ſeinen Behauptungen, daß Rationalism nicht erſt ſeit Kant oder Semler, und daß er von jeher von fehlerhaftem Gebrauche der Vernunft und Philoſophie in der chriſtlichen Theologie geſagt werde, daß Rationalism ſich zum Naturalism mehrentheils wie die Folge zum Grunde oder wie die Form zum Stoffe oder auch wie dieſelbe Sache zur anders benannten verhalte, vollkommen bei. Denn dieß ergiebt ſich in der That aus ſeinen reichen Anführungen. Allein es läßt ſich nicht läugnen, daß ein ſolcher Sprachgebrauch nach und nach verbeſſernde Beſtimmungen erhalten kann, und daß ſelbſt die von Hahn angeführten Polemiker gewiſſe weitere Unterſcheidungen zwiſchen beiden Denkarten anſtrebten. Genau genommen begründet theils die Natur der Sache, theils die Geſchichte dieſer Worte ihren Unterſchied. Fürs erſte verſteht ſich von ſelbſt, daß durch dergleichen Ismen fehlerhafte Neigungen angezeigt werden, und immer haben ſich Philoſophen oder Theologen erſt ſelbſt zum Trotz zu Iſten irgend einer Art gemacht, nachdem ſie wider Willen dafür erklärt worden. Fürs Andre iſt ja durchaus nur die Rede von Geſinnungen über Offenbarung und Chriſtenthum, und davon gar nicht, was etwa Naturalism und Rationalism im Gebiete der Religionsphiloſophie bedeuten könne oder beſagt habe. Die Gegner aber einer Offenbarung oder der Offenbarung können es zunächſt auf zweifache Weiſe ſein, einmal ſo, daß ſie ſchon die urſachliche Möglichkeit derſelben läugnen, dann ſo, daß ſie dieſe anerkennen, die Wirklichkeit problematiſch laſſen, dagegen die zweckliche (teleologiſche) beſtreiten. Im erſten Falle iſt vorzugsweiſe von Geſetzen der Natur, im andern von Rechten der Vernunft die Rede. Es iſt aber auch möglich, daß Andre in keiner von dieſen Hinſichten Gegner der Offenbarung ſind, ſie vielmehr zum Heile der Welt poſtuliren, und dennoch für An-

tiscripturarii und Rationaliſten erklärt werden, aus dem Grunde, weil ſie das höchſte Auffaſſungs- und Erkenntnißgeſetz der Wahrheit der Vernunft vorbehalten, den Gehalt der Offenbarung für anticipirte oder geſchichtlich geſtaltete Vernunftwahrheiten erklären, oder deshalb, weil ſie wenigſtens in dem Denkbarmachen der Myſterien des Chriſtenthums zu geſchichtswidrig verfahren und die Theologie zu ſehr in Philoſophie des Chriſtenthums übergehen laſſen. Man muß alſo, wenn nicht das verſchiedenſte gleichgeſtellt werden ſoll, den apologetiſchen Erſcheinungspunct der offenbarungswidrigen Denkart von dem dogmatiſchen und exegetiſchen trennen. Dem entſpricht nun auch die Geſchichte des Namens und der Sache im Ganzen genommen. Die Denkart, welche den Herbert von Cherbury zum namhaften Anfänger hat, ward vorzugsweiſe Naturalism (auch Deismus ſ. Lechler, der Engliſche Deismus 1841, — auch das Freidenken) genannt; ſie verhielt ſich in ihrer weitern Entwickelung zur heiligen Schrift und Geſchichte theils ſpottend, anklagend und widerlegend, theils wenigſtens ſo, daß der theiſtiſche und ethiſche Inhalt der Offenbarungsurkunden als die reinere und als die beabſichtigte Lehre der Schriftſteller, zur Beſtreitung des andern Inhalts nach Accomodations- und Vervollkommnungsgrundſätzen gebraucht ward. Letzteres thun die neuern Naturaliſten und ſind in dieſer Hinſicht die beſſeren. Die Denkart hingegen, welche den Verſuchen der Schüler von Carteſius und Spinoza, die Bibel vernunftmäßig zu erklären, zum Grunde lag, und in manchen Stücken mit der Hermeneutik der Arminianer übereinkam, ward von ihren Freunden rationalis theologia, von den Gegnern Rationalismus genannt. Sie verhielt ſich in ihrer weitern Entwickelung, und namentlich in ihrer Erneuerung durch Leſſing's, Kant's und Fichte's Grundſätze nicht ſpottend, zwar durchaus gegneriſch in Bezug auf den gemeinen ſupranaturaliſtiſchen Begriff, und mehr oder minder problematiſch gegen den einfachen evangeliſchen, aber irgend ein Bedürfniß der Offenbarung anerkennend, ſogar zuweilen zum Supranaturalism der Form nach ſich bekennend, ging ſie tief in die poſitiven Lehren des Evangeliums mit allegoriſchen oder idealiſtiſchen Erklärungen ein. Der Naturaliſt war alſo immer mehr Aetiolog, der Rationaliſt mehr Teleolog, doch ſo, daß der eine zum andern ſich hinneigen konnte. Der Naturaliſt war mehr, im Ganzen oder theilweiſe, Läugner der Wahrheit des Schriftinhalts, der Rationaliſt mehr philoſophiſcher Exeget. Die ſchlechteren und beſſern Rationaliſten gab es in der Carteſianiſchen Periode ebenſo nebeneinander wie in der jetzigen. Wenn

wir aber oben beklagt haben, daß ſo viele, die ſich des Titels der Rationaliſten rühmen, von der Tiefe abgefallen ſind, mit welcher Leſſing und Kant das Chriſtenthum rationaliſirten, ſo iſt dieß zugleich unſere Meinung, daß diejenigen, die gegen Hahn ſich am meiſten entrüſtet zeigen, ſtreng genommen nur Naturaliſten und keineswegs Rationaliſten ſind.

**) Wir ſchließen uns im Ganzen der Tweſten'ſchen Vertheidigung des Uebernatürlichen an, Vorleſungen über die Dogmatik. Th. I. S. 363. Th. II. S. 117. 171. Vergl. meine Darſtellung des Wunderbegriffs gegen Strauß, Theol. Stud. u. Krit. 1843. 1.

§. 29. Wirklichkeit.

Die einzige Religion, die in dem bisher beſchriebenen Sinne darauf Anſpruch macht und hat, von göttlicher Offenbarung her zu rühren, iſt die chriſtliche oder die Lebensweiſe, welche in dem Bewußtſein von der Erlöſung der Welt und von dem perſönlichen Erlöſer*), Jeſus Chriſtus, beruhet. Wonach ſich von ſelbſt ergiebt, daß „Religion des guten Lebenswandels" oder „Praktiſcher Glaube an Unſterblichkeit und Vergeltung" oder „die von Jeſus geſtiftete Gottesverehrung, und das gereinigte Judenthum" ſehr unvollkommne Bezeichnungen deſſen ſind, was am Chriſtenthume als das Eigenthümliche feſtgehalten werden muß.

*) Schleiermacher Glaubenslehre I. S. 80. Erdmann, Das Bewußtſein von der Verſöhnung.

Anmerk. Die Gewohnheit, ſtatt des Chriſtenthums die Religion Jeſu, die Lehre Jeſu zu ſetzen, iſt ein deutliches Kennzeichen der Denkart, welche es läugnet oder vergißt, daß ſich chriſtliche Geſinnungen und Handlungen auf andre Weiſe auf Chriſtus beziehen, als muhamedaniſche auf Muhamed. Die Chriſten nannten ſich nicht Jeſuiten, ſondern es hieß, sum Christianus. Ap. Geſch. 11, 26.

§. 30. Altes und Neues Teſtament.

Schon der Titel Chriſtus nimmt zunächſt nicht auf diejenigen religiöſen Vorausſetzungen Rückſicht, welche unter allen

Völkern der beim Auftreten Jeſu verbundnen Welt ſtatt fanden oder ſtatt finden konnten, ſondern auf eine Vorausſetzung, welche nur mit einer beſondern hiſtoriſch-poſitiven Religion verbunden war, und die er ſelbſt bezeichnete, wenn er Joh. 4, 22. gegen die Samariterin entſchied: „das Heil kommt von den Juden.“ Denn ſo wie in jedem Bewußtſein von der Erlöſung Regreß auf das Bedürfniß derſelben um der Sünde willen, und durch die bewußte Sünde auf das Geſetz, und durch dieß alles auf urſprüngliche Beſtimmung des Menſchen zu Gott und von Gott genommen wird, ſo muß ſich auch das Wort vom Heil auf ein prophetiſches und geſetzliches Wort zurückbeziehen. Demnach iſt zwar das alte Teſtament in der Einheit des Heilsbeſchluſſes und der Thatſache der Offenbarung mit dem neuen eines, aber nicht einerlei, ſondern dieſes verhält ſich zu jenem wie die Vollendung zur Vorbereitung, wie die Einſchränkung zur Beſchränkung, auch wie das Unmittelbare zum Mittelbaren *).

*) Wir können weder den die Einheit des A. und N. T. verringernden Beſtimmungen bei Schleiermacher Glaubensl. I. S. 121. ff. Bretſchneider Dogm. I. S. 72. und Vatke Bibl. Theol. I. z. B. S. 62. 616. u. a., noch den vergrößernden bei Calvin Instit. rel. chr. lib. II. cap. 9—11. ganz beiſtimmen. Die jetzige Schule nennt das Chriſtenthum die abſolute Religion, aber ſo, daß die altteſtamentliche gleicherweiſe wie andere in die Relativität geſtellt wird. Man ſetzt nämlich die Naturreligion und die der Subjectivität als die Vorſtufen, und das A. T. gehört, bei all dem großen Vorzuge, den man ihm zugeſteht, daß es allein die Weisheit und Heiligkeit der unbedingten Macht wiſſe, in die zweite, alſo mit der helleniſchen Religion in dieſelbe Kategorie. Dieſes Verfahren widerſpricht dem Begriffe der Religionsgeſchichte nicht weniger, als dem chriſtlichen Bewußtſein. Jeder Begriff der Religionsgeſchichte iſt ſchon unvollſtändig und verfehlt, der den verſchiedenen Verlauf der Religion im öffentlichen Volksleben und in der eſoteriſchen Dogmatik der Schulen verläugnet; gleichfalls jeder Begriff, der in einſeitiger Betrachtung des bloßen Nochnicht oder des Mangels an abſoluter Wahrheit verharret, ohne die Verkehrtheit der Richtungen, oder die zu überwältigende Unwahrheit und Unvernunft zu beachten. Die eine aber wie die andre

Verfehlung und Einſeitigkeit hängt damit zuſammen, daß der Proceß des religiöſen Lebens des Menſchen nach bloß logiſch-metaphyſiſchen Momenten betrachtet wird, gleich als ob der fühlende und wollende Geiſt für die Religion nichts ſeien. Beſſer als unſre Logiker philoſophirte der Verfaſſer des Buchs d. Weish. 13. und der Apoſtel Paulus Röm. 1. über die Urſachen der Natur-Anbetung. Sie erkannten in ihr das Moment der Paſſivität, des trägen Willens, des Unglaubens. Geſetzt nun, daß z. B. der Hellenismus die Natürlichkeit bekämpft und dadurch daß er ſich zur reinen Subjectivität des Göttlichen erhoben, beſiegt hätte, ſo würde dieß doch nur in der wiſſenſchaftlichen Verneinung und Ausdeutung des Mythus, aber gar nicht in ſeinem Principe als Volksreligion nachzuweiſen ſein. In der That hat er auch als Philoſophem das Natürliche noch an ſich. Und wie kann man nun anders, als dem Hebraismus, welcher im Principe ſchon alle Naturverehrung ausſchließt, geſetzt auch, daß er in der Allgemeinheit des Subjectiven befangen bliebe, den Ruhm laſſen, der Anfang der wahren Religion zu ſein? Wirklich verdirbt dieſer logiſche Eigenſinn, der den Gott des A. T. auf die Sphäre der Allgemeinheit und Subjectivität beſchränkt, die Exegeſe. Es iſt ja eben gar nicht ſo, wie die Annahme lautet, daß Jehova eine abſtracte Allgemeinheit wäre, wie das griechiſche θεῖον, oder eine bloße Subjectivität, wie Zeus als Gottheit im höchſten Sinne, ſondern Jehova iſt die zuſammengeſchloßne abſolute Einheit und Subjectivität, als ſolche die concrete Perſönlichkeit, die nun auch, indem ſie ſich in Erſcheinungen, Erwählungen, Offenbarungen ſelbſt vermittelt und gegenſtändlich wird, ſich den Weg zur Offenbarung des Gottmenſchen auf eine ganz einzige Weiſe bahnt. Wer zu der Einſicht gelangt, daß nur im A. T. die Einheit, Heiligkeit und Weisheit Gottes geoffenbart ſei, ſollte doch nun auch an die Bedingungen und Folgen einer ſolchen Offenbarung denken, und nicht bloß von dem welthiſtoriſchen (ſo ganz zufällig und äußerlich gedachten) Zuſammenhange des Alten mit dem Neuen Teſtamente reden.

§. 31. Teſtamentiſche und außerteſtamentiſche *) Religion.

Denen, die mit dem Offenbarungsbegriffe univerſaliſtiſch verfahren, darf zugeſtanden werden, daß ſich auch das Heidenthum in einer gewiſſen Annäherung und Pädagogie zum Chri-

ſtenthume verhält. Wie hätte ſich ſonſt das Chriſtenthum, da es die Proſelytenmacherei ſo ganz verſchmähte, den unzählbaren Heiden-Chriſten ſo verſtändlich und werth machen können; oder wie hätten ſämmtliche Apologeten des Chriſtenthums, die mit dem noch lebendigen Heidenthume zu ſchaffen hatten, ſo vielfältige analogiſche Beweiſe aus ihm ſelbſt entlehnen dürfen! Allein man mag nun mehr auf die heidniſche Staatsreligion oder mehr auf die wandernden Myſterien und wechſelnden Philoſopheme achten, immer wird ſich nur nachweiſen laſſen, daß in den heidniſchen Lebensweiſen eine negative und ideelle Vorbereitung des Erlöſungsglaubens liege. Die Vollſtändigkeit des Widerſpruchs, nicht die Folgerichtigkeit der Entwickelung; die Durchwanderung der Gegenſätze **), nicht das Feſthalten eines Einigen und Anfänglichen; nicht die Verheißung, ſondern die Sehnſucht ***) nach Wort Gottes macht aus dem Heiden einen natürlichen Katechumenen des Chriſtenthums, wie ſich dieſes in den Lebensgeſchichten eines Clemens von Rom oder Juſtinus ſo deutlich bekundet. Die poſitive und reelle Vorbereitung und der Offenbarungsgehalt gehören daher dem A. Teſtament ausſchließlich an.

*) Epheſ. 2, 12. ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας. — V. 19. οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ. V. 17. τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς.

**) Das ſich ſelbſt beurtheilende Heidenthum bietet eine beſondre apologetiſche Betrachtung dem chriſtlichen Theologen dar. S. über den Religionsbegriff der Alten in den Theol. Stud. u. Kritiken I. 3. 4., welche Abhandlung vorzüglich den Zweck hat, für die chriſtlich-theologiſche Betrachtung des griechiſchen und römiſchen Heidenthums gewiſſe Hauptgeſichtspuncte feſt zu ſtellen.

***) S. Ackermann, das Chriſtliche im Plato S. 334. Note 1. Cicero Fin. 5, 24. Quodsi ipsam honestatem undique perfectam — *penitus viderent:* quonam gaudio complerentur, quum tanto opere eius *adumbrata opinione* laetentur!

§. 32. Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums.

Der Beweis dafür, daß die Grundwahrheit, von welcher alle Lehren ihre christliche Eigenthümlichkeit erhalten, göttliche Wahrheit sei, ist in zwiefacher Hinsicht entweder gar nicht vorhanden oder nur Einer. Erstens insofern, als sich jede apologetische Beweisführung auf jenen lebendigen und unmittelbaren Syllogismus des Herzens stützen muß, welcher Joh. 7, 17. Röm. 1, 16. 1 Cor. 2, 4. 5. *) 10. 2 Cor. 4, 6. 13. angedeutet ist. Und in dieser Hinsicht ist von den gläubigsten Christen die Unerweisbarkeit ihrer Religion nicht klagend eingestanden, sondern freudig behauptet worden, auf ähnliche Weise wie sich jener religiöse Philosoph der neuern Zeit seines Nichtwissens freute und rühmte.

*) οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. Der Gnostiker bei Theodoret Dial. Tom. IV. p. 199. darf wohl an den Orthodoxen die Forderung stellen, ἀποδεικτικῶς, οὐκ ἀποφαντικῶς χρὴ λέγειν τῆς ἐκκλησίας τὰ δόγματα, denn sie befinden sich jetzt auf dem wissenschaftlichen Gebiete.

§. 33. Fortsetzung.

Dann aber insofern, als die empirischen Nachweisungen, welche dem Beweise des Geistes und der Kraft unsers Mangels wegen an eben diesem Beweise theils voran theils zur Seite gehen, einzeln genommen und jede für sich allein nichts, sondern nur in ihrem gehörigen Zusammenwirken etwas beweisen. Zunächst zeuget Jesus selbst von sich, Joh. 8, 14. vergl. 5, 31. und sein Selbstzeugniß ist doch, da er ja eben der Erfahrenste und gewisseste sein muß von dem, was er ist, ebenso unerläßlich und also auch gültig als es, wie er selbst sagt, ungültig sein würde, wenn es schlechthin verlassen und vereinzelt bliebe. Dem aber, daß sein Zeugniß wahr sei, wider-

ſpricht nicht nur nichts in ſeinem perſönlichen Thun oder Leiden — denn wer kann ihn der Verfehlung zeihen, Joh. 8, 46. — ſondern entſpricht alles, was ſich von ihm und an ihm erfahren läßt. Theils nämlich das Zeugniß des Vaters, welches ihm mit den Werken *), die er thut, und mit der Auferweckung und Verklärung durch Gott zu Theil wird, theils das Zeugniß, mit welchem das zu den Vätern und Propheten [1]) ſprechende Wort Gottes von dem fleiſchwerdenden Worte zeuget, und von den Leiden und der Herrlichkeit des Menſchenſohnes, theils endlich das Zeugniß des Paraklets [2]), welcher, indem er alles von dem nimmt, was Chriſti iſt, aus Idioten Lehrer der Welt, aus Sündern Heilige, aus Feinden Freunde, und aus der Welt ein Haus Gottes macht [3]).

*) Daß die Werke, um welcher willen die Augenzeugen nach Joh. 14, 11. 10, 38. glauben ſollen, auch wenn ſie vorderhand den Worten noch nicht glauben, wenn nicht die Wunder allein, wie ſie Matth. 11, 5. als Merkmale des gekommenen Erlöſers beſchrieben werden, doch die Wunder vorzüglich bedeuten, folgt ſchon daraus, daß der Vater ſie thut Joh. 14, 10., daß ſie im Namen des Vaters geſchehen 10, 25., daß von den Jüngern nach ſeiner Verklärung theils dieſelben, theils noch größere 14, 12. gethan werden ſollen. Auch wird von den Zeichen 12, 37. daſſelbe geſagt, was hier von den Werken. Und Matth. 11, 2. ſind ἔργα τοῦ Χριστοῦ dieſelben eigenthümlichen meſſianiſchen Machtwerke, die V. 5. aufgezählt werden, und denen, obwohl der Arm des Herrn nach Joh. 13, 38. ſich in ihnen offenbart, doch von denen, die nicht von der Wahrheit ſind, ebenſo wenig geglaubt wird als der Predigt.

1) Zeugniß des Wortes Gottes im A. B. Joh. 5, 39. αἱ γραφαὶ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ. Auch Moſes ſchrieb von ihm V. 45. Die ganze Schrift zeugt von ſeinen Leiden und ſeiner Herrlichkeit Luc. 24, 44. Der Geiſt Chriſti war in den Propheten 1 Petr. 1, 10. und ſie forſchten, auf welche Zeit er deute.

2) Zeugniß des Paraklets Joh. 15, 26. 16, 8. Seine Abhängigkeit von Chriſto 16, 13—15. Dies Zeugniß als ein allgemeines, welches der Welt gegeben wird, 1 Tim. 3, 16. AG. 2, 16. 1 Joh. 5, 8. Als ein inneres und beſonderes 1 Cor. 2, 12. Epheſ. 1, 13.

3) Zeugniß des lebendigen Chriſtenthums und Apoſtolats Joh. 16, 27 Idioten Lehrer der Welt Röm. 1, 16. 1 Cor. 1, 27. 2, 6. 4, 15. Aus Sündern Heilige Epheſ. 2, 1—6. 4, 12. Aus Feinden Freunde Epheſ. 2, 14. Gal. 3, 28. Aus der Welt ein Haus Gottes Epheſ. 2, 15. 5, 27.

§. 34. Wunder.

Wäre ein Wunder das ſchlechthin geſetzwidrige, unnatürliche und unbegreifliche Ereigniß und widerführe durch daſſelbe dem menſchlichen Verſtande und der ganzen Natur nur zerſtörende Gewalt, ſo würde die Apologie des Chriſtenthums, welches ſich durch ein großes Syſtem von Wundern einführt, mit unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. In der That aber ſind die Wunder der Offenbarung bei all der objectiven Uebernatürlichkeit, die ihnen von ihrem Mittelpuncte aus zukommt, theils in Bezug auf die höhere Ordnung der Dinge, der ſie angehören und die auch eine Welt, eine Natur, in ihrer Art iſt und in die niedere auf dieſe Weiſe einwirkt, theils in Hinſicht auf die Aehnlichkeit mit der gemeinen Natur, die ſie irgendwie behalten, endlich wegen ihrer teleologiſchen Vollkommenheit etwas wahrhaft geſetzmäßiges, und müſſen ſogar, als die gleichartige Erſcheinung von dem innern Wunder der Erlöſung, von dem Standpuncte des ſchon fertigen chriſtlichen Glaubens aus nicht nur erwartet, ſondern auch vermöge des zwiſchen dem Geiſte und der Natur beſtehenden Bundes als das in ſeiner Art Natürliche angeſehen werden *).

Anmerk. 1. Wir unterſcheiden ſubjective und objective Wunder. Jene beſtehen in ſolchen Veränderungen, welche vermöge ihres Zuſammentreffens mit andern äußeren Umſtänden oder mit innern Zuſtänden ihren Naturzuſammenhang vergeſſen machen, und unmittelbar auf den Herrn der Natur hinweiſen, der etwas bezeugen will. Befände ſich der Menſch entweder vermöge ſeines Erkennens oder vermöge ſeines Handelns ganz im Beſitze des Zuſammenhangs der Natur, ſo würden ſie freilich nicht ſtatt finden können. Da er aber auf dieſen Beſitz verzichten muß, ſo geſchehen für ihn nach ſeinem ſubjectiven Standpuncte und Verhält-

niſſe zur Natur Wunder, welche in teleologiſcher Hinſicht eine vollkommne Uebernatürlichkeit an ſich tragen. Aus dem oben erläuterten Begriffsmomente Allmähligkeit folgt ſchon, daß die Offenbarung auch in Angemeſſenheit zu zeitlichen und örtlichen Bedürfniſſen ſtehe; wonach nicht zweifelhaft ſein kann, daß ſie auch von ſubjectiven Wundern begleitet ſei. Dieſe läßt denn auch der Naturalism beſtehen, der Rationalism aber fordert und ſucht ſie ſogar. S. Nitzsch de revel. etc. p. 219. Dagegen kommt der Offenbarung vermöge des Momentes der Urſprünglichkeit auch ein Verhältniß zu den allzeitigen ſtätigen Bedürfniſſen der Menſchheit zu, und dieſem entſprechen nur Erſcheinungen von objectiver Uebernatürlichkeit, wie die Perſon des Erlöſers ſelbſt, welche ihr Mittelpunct iſt. Durch ſie und in ihnen ſchaffet Gott etwas neues, Jer. 31, 22. כִּי־בָרָא יְהוָה חֲדָשָׁה. Und בְּרִיאָה 4 Moſ. 16, 30. *Δύναμις* drückt mehr den objectiven, *τέρας* u. ſ. w. auch den ſubjectiven Wunderbegriff aus, *σημεῖον* aber das anſchauliche Merkmal der geiſtlichen Thatſache des Reiches Gottes.

Anmerk. 2. Auch das objective oder urſachliche Wunder iſt nicht das Unnatürliche; denn der volle Begriff der Natur hat das Wunder zu ſeinem Momente, und der wahre Begriff des Wunders die Natur. Sie können nicht von einander laſſen in ihrem Unterſchiede. Die Geſchichte der Wiſſenſchaft bezeugt es, daß auch da, wo die Begriffe des Schöpfers und der Schöpfung ausgeſchloſſen werden, die Nöthigung entſteht, z. B. mit der natura naturans (im Gegenſatz der naturata) einen unendlichen Grund, den abſoluten Grund der Hervorbringungen zu ſehen und ihn von der bloßen Entwicklungsreihe zu unterſcheiden. Nur der roheſte Naturalism, der bloße Materialismus, kennt dieſe Nöthigung nicht. Auf der andern Seite hat die Wiſſenſchaft des Glaubens an den perſönlichen Schöpfer und die Schöpfung oder die Allmacht durch den Begriff der ſogenannten creatio mediata Entſtehungen und Wunder in das Syſtem des Daſeins und der Geſchichte der Natur aufgenommen. Setzen wir in dem Pflanzenleben Potenz der Animaliſirung, in dem thieriſch-ſeeliſchen Leben die Potenz der Begeiſtung, ſo wird doch entweder der ſchöpferiſche Act oder die natura naturans dazu, daß die Möglichkeit verwirklicht und die Prädisposition erfüllt werde, von Neuem zu fordern ſein. Ein früheres Tagwerk Gottes bringt nicht ſelbſtſtändig aus ſich das ſpätere hervor; die Vorſtufe, die ihrem zureichenden Grunde entſpricht, nicht die höhere Stufe, welche wieder einen Grund haben muß, der für ihre Hervorbringung zureicht. Oder, man läugnet

die Lehre von der creatio mediata — muß nun nicht dennoch zugestanden werden, daß gegen die jetzt wirkenden und ausschließlich wirkenden Gesetze der Erzeugung und Befaamung gehalten die urgeschichtlichen Entstehungen Wunder sind? Damals haben jetzt zurückgetretne ruhende Kräfte gewirkt; sowie auch heute noch in dem identischen Natursysteme niedre Gesetze durch höhere aufgehoben werden. Die Anfänge und Ausgänge der natürlichen Erscheinungen haben eine andre höhere Gesetzlichkeit als das, was dazwischen liegt. Aber Alles ist eine Harmonie. Sowenig auf sittlichem oder künstlerischem Gebiete durch Auflösung niedrer Regeln zu Gunsten höherer ein Unwesen oder Unfug angerichtet wird, sowenig im Reiche der Natur. Zwei solche Ordnungen oder Kreise stoßen sich nicht schlechterdings ab; und die bestehenden Grundverhältnisse von Seele und Leib, Geist und Seele, Leben und Tod bleiben die Möglichkeit des Wunders.

Anmerk. 3. Nun besteht auch der Zweck desselben. Davon ist ja vorderhand gar nicht die Rede, daß eine Lehre durch Wunderwerke des Lehrers bewiesen werden soll. Jesus ist der Christus, ist das eine bloße Lehre? das Heil ist in die Welt eingetreten, ist das eine bloße Entwicklung des Gedankens? Nein es ist eine Thatsache, denn eine Person und eine Wirkung Gottes, die durch sie sich vermittelt, sind Thatsachen. Wunder wollen nur sich selbst und in ihrem Zusammenhange mit Thatsachen etwas anzeigen, und so zur Weckung des Glaubens gereichen. Die Religion aber hat wie die Offenbarung überhaupt eine Seite der Thatsächlichkeit. Sowenig du mir durch irgend eine Gedanken-Entwicklung darthun kannst, daß Jesus Retter vom Tode ist, sowenig will ich dir durch irgend eine Thatsache als solche das undenkbare denkbar machen. Vgl. Fichte Anweisung zum sel. Leben, 6. Beilage. Demungeachtet besteht das Grundverhältniß der Idee zur Geschichte, das Aeußere und Innere, Geist und Natur, der Arm Gottes und die Predigt Jes. 53, 1. Was aber den Zweifel anlangt, ob die Wunder nicht teuflisch seien, darauf hat Jesus Matth 12, 25. längst geantwortet.

*) S. die vortreffliche Abhandlung Twestens über den Wunderbegriff, Vorles. S. 363—379., von welcher einige Grundgedanken bei Schleiermacher, Glaubensl. S. 120. vorkommen; und Sack, Apologetik S. 85—88. Dazu vergl. m. Abhandlung über das Wunder, Theol. Stud. u. Krit. 1843. 1.

§. 35. Weissagung.

Obgleich die auf göttlicher Mittheilung beruhende Vorhersagung der Begebenheiten weder so unmöglich ist, als Cicero es behauptete, noch so unnütz oder gar schädlich, als Kant es darzuthun versuchte, so bestehet doch der Weissagungsbeweis, dessen Christus und die Apostel sich bedienten, weniger in einer historischen Charakteristik der Person des Erlösers, welche etwa aus alttestamentlichen Vorhersagungen sich zusammensetzen ließe (denn abgerechnet die Davidische Abstammung fehlt es zu diesem Zwecke fast an allem, was er erfordern würde) als darin, daß das A. T. auf dem Grunde der Offenbarung des wahrhaftigen Gottes und seiner Bundesherrschaft von Anfang an auf eine heilige Endgeschichte, und diese mehr und mehr entwickelnd zur Erwartung eines persönlichen Erlösers hinführt. Wobei jedoch der Unterschied der Weissagung und des Vorbildes zu beachten, und dieß fest zu halten ist, daß die Vorstellungen des erscheinenden Herrn, des leidenden Versöhners, des Sohnes Gottes und des großen Propheten nur theilweise mit der Erwartung des wahrhaftigen Königs verbunden sich vorfinden und meistens abgesondert von einander sich bilden, während sie im Testamente der Erfüllung sowohl durch die wirkliche Person Jesu als durch die herrschende Auslegungsart geeinigt erscheinen.

Anmerk. Die Vorhersagung (μαντεία, προδήλωσις, Plutarch. de orac. Pyth. – divinatio, praesensio et scientia rerum futurarum, Cic. de divin. I. 1.) erhält dadurch Interesse, daß sie einen Erfolg ankündigt, der menschlicher Weise nicht vorher gewußt werden konnte und insofern zufällig war. Auch in dem Falle, daß das Vorherwissen nicht nützlich ist, kann es doch schon als bloßes Vorgeben eine heilsame Aufmerksamkeit erregen und, sofern es durch den Erfolg bestätigt wird, ein Zeugniß für Personen und Angelegenheiten erwirken, und dadurch anderweitig zweckvoll werden. Alle ursachliche aber und teleologische Möglichkeit der Mantik erfordert doch, daß sie sich selten und mäßig erweise, um nicht das ganze menschliche Verhältniß zur Geschichte zu

zerſtören; um ſo mehr, weil ſie in den Fällen, auf die ſie ſich erſtreckt, die rechte Vollkommenheit nur durch die beſtimmteſte Angabe der eigenthümlichen Merkmale des Factums erlangen kann. Sonſt gilt gegen ſie, was der Geometer Boethus bei Plutarch a. a. O. §. 10. bemerkt, ſie verſtecke ſich in eine Fülle von dunkeln, wunderlichen Merkmalen, welchen dann freilich irgend ein Erfolg zufällig entſpreche. *Διαφέρει*, ſagt er, *γενέσθαι τὸ ἐηθὲν ἢ ἐηθῆναι τὸ γεγησόμενον.* Und darauf wird ihm zugegeben, die rechte *προδήλωσις* ſei da, *ὅπου οὐ μόνον λέγεται τὸ γεγησόμενον, ἀλλὰ καὶ πῶς καὶ πότε καὶ μετὰ τί καὶ μετὰ τίνος.* Es folgt, daß die Mantik in Begleitung des Aberglaubens ſehr häufig, im Dienſte der Offenbarung aber ſehr untergeordnet ſein muß. Die Wahrſagung iſt Gegenſtand des göttlichen Verbotes 5 Moſ. 18, 10—14. Eine ſehr treffende und vielſeitige Kritik des gemeinen ſupranaturaliſtiſchen Begriffs vom Weiſſagungsbeweiſe, d. h. von der Beweiskraft der Vorherſagung findet man in Ammon's Bibl. Theol. II. Einl., wo auch S. 10. anſchaulich gemacht wird, wie die altteſtamentliche Vorherſagung etwa beſchaffen ſein würde, wenn ſie den Forderungen der gemeinen Anſicht genügen ſollte. Doch bedeutet ſchon im Heidenthume das Wort Prophet, Hypophet, vates nicht urſprünglich den Vorherſager, ſondern den Ausſager. — Weiſſagung, Prophetie, welche ausſchließlich im teſtamentiſchen Alterthume, und z. B. bei den Hellenen gar nicht (die Götter der Heiden verkündigen nichts Jeſ. 41, 22. 23.) zu finden iſt, iſt auf innere Anſchauung des göttlichen Rathſchluſſes gegründete Darſtellung der Zukunft des Reiches Gottes, welche immer ausgehend von einem beſtimmten Standpuncte der geſchichtlichen Gegenwart in mehr oder minder verkürzter Perſpective auf die Vollendung der göttlichen Haushaltung hinweiſet, und indem ſie es eben mit dem Göttlichen in und an der Geſchichte zu thun hat, nicht aber mit dem äußerlichen Stoffe, auch die Wirklichkeit nur in den Hauptpuncten charakteriſirt, in welchen ſie vorzugsweiſe mit der Wahrheit eins wird. Die Darſtellungsmittel der Weiſſagung können daher größtentheils nur analogiſche und ſymboliſche ſein. Das Chronologiſche iſt das untergeordnete; alle Zahlen in der Prophetik ſind gewiſſermaaßen ſymboliſche. Dieß iſt von Alb. Bengel und Cruſius, ungeachtet ihre Verdienſte um die prophetiſche Theologie beſtehen, zu wenig, heutigen Tages aber ſogar von den ſtrengeren Apologeten anerkannt worden. Die Propheten haben geforſcht nach der Zeit, 1 Petr. 1, 10. Die Berechnung der Zeiten iſt niemals ganz zur Ruhe gekommen. Theils innerhalb theils

außerhalb der Weiſſagung giebt es **Vorbilder**. Das Vorbild iſt derjenige Beſtandtheil des Schriftwortes oder der Geſchichte oder der Inſtitute des A. T., welcher außer ſeinem Zwecke für die nächſte, niedre Stufe der Offenbarung und Erlöſung, auf welcher er zuerſt erſcheint, vermöge des Geſetzes der Aehnlichkeit und der Entwickelung noch für etwas, das der höhern eigenthümlich iſt, Vorbedeutung hat. Jemehr in einer Weiſſagung typiſches enthalten iſt, deſto mehr ſieht ſie mehrmaliger und allmähliger Erfüllung, einer ſehr nahen und ſehr entfernten entgegen, z. B. die Weiſſagungen des Ezechiel und des andern jeſajaniſchen Theiles. Der Typus kommt aber auch ganz außer ihrem Gebiete, z. B. in den Pſalmen, in dem Geſetze und mit den geſchichtlichen Perſonen und ihren Handlungen oder Leiden vor. Die Formel ἵνα πληρωθῇ wird vielfältig auf Typen angewandt, gleich als ob ſie Weiſſagungen wären. Denn ſowie die altteſtamentliche und überhaupt bibliſche Erzählung in ihrer Gewißheit des objectiven Wunders der Thaten Gottes ohne wiſſenſchaftliche Unterſcheidung der Wunder-Arten — die faſt nur durch die verſchiedenen Ausdrücke: τέρας, σημεῖον, δύναμις angedeutet wird — Wunder berichtet, ſo typologiſirt der Apoſtel einzelnes unter Vorausſetzung des organiſchen Ganzen eines λόγος προφητικός, deſſen er in dem Mittelpuncte einer geweiſſagten und erfüllten großen Heilsepoche gewiß geworden iſt. Doch kommt der eigentliche Begriff des Typus auch, und namentlich in den Briefen a. d. Gal. und a. d. Hebräer vor. Daß es Vorbilder gebe, folgt ſchon aus dem allgemeinen Verhältniſſe des Werdens zum Sein und der Geſchichte zum Geiſte. Der gemeinſame Zweck der Weiſſagung und des Typus iſt, den Offenbarungsglauben mit dem Weltregierungsglauben zu vereinigen, oder auf einer beſtimmten Stufe der göttlichen Offenbarung den Glauben an die Gegenwart des göttlichen Geiſtes und des Wortes durch die Aufweiſung der vorbereitenden Zeugniſſe zu beſtärken und zugleich die Empfänglichkeit für höhere Stufen anzuregen. Zwar die erſte Glaubensbildung in den Apoſteln iſt ohne den Weiſſagungsbeweis, noch weniger kraft eines äußerlichen auf Jeſus angewandten Signalements vor ſich gegangen. Jeſus gilt ihnen dafür, was er ihnen iſt und wird, ſowie er auch auf die Frage, wer er ſei, zunächſt nur antwortet, ich bin der, der mit euch redet, ich bin der Begriff von mir Joh. 8, 25. Die Erfahrungen, die Nathanael oder Petrus machen, dieſe originalen ſittlichen geiſtigen Wirkungen bringen den Meſſiasglauben friſch und neu hervor; erſt durch die Verklärung des Herrn empfangen ſie mit dem h. Geiſte den Aufſchluß des A. T. Das Erfahrne,

wenn es für Heiden und Juden in das geſchichtliche Geſammtbewuſtſein, in die religiöſe Betrachtung überhaupt aufgenommen werden ſoll, muß ſeinen Nachweis in der Vergangenheit und ſeine Vorbedeutung für den zukünftigen Weltlauf erhalten. In Joh. Dav. Michaelis, Seilers, Herders, G. Menkens hieher gehörigen Schriften, ſchon in Pascals Gedanken, vornehmlich auch in K. H. Sacks Apologetik (1829. S. 226. Grundweiſſagungen in den hiſtor. BB., Reichsweiſſagungen der Propheten und Bildweiſſagungen der Hagiographen — oder nach der 2. Ausg. Grund — Pſalmen — und theokratiſch-nationale Weiſſagungen) weiter in Hofmanns Weiſſagung und Erfüllung in a. u. n. Teſt. I. 1841. II. 1844., liegen Anfänge zu einer Theorie der Weiſſagung, die doch noch nicht vorhanden iſt; und es iſt ein ſehr wichtiger Streit zwiſchen Schriftglauben und Schriftgelehrſamkeit eingetreten, in welchem die ſogenannten Supranaturaliſten theilweiſe gegen einander ſtehen; vielleicht daß derſelbe einen ſo vernachläſſigten Zweig der bibliſchen Theologie zu weiterer Ausbildung führt. Früher hat Hengſtenberg in d. Schrift: die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah Berlin 1831. S. 187. die hiſtoriſch charakteriſirende Vorherſagung auch gegen unſre obigen Bemerkungen über Wahrheit und Wirklichkeit in Schutz genommen. Daß nun Hengſtenberg gegen mich bemerkt, Chriſtus ſelbſt habe ja offenbar auch ſolches geweiſſagt oder vorhergeſagt, was mit der göttlichen Wahrheit in keinem unmittelbaren Zuſammenhange ſtehe, übergehe ich — denn es trifft mich nicht, da ich gar nicht in Abrede ſtelle, es gebe in der Schrift Vorherſagungen, nur ſeien dieſe das untergeordnete und nicht das der Offenbarung ganz eigenthümliche. Wichtiger iſt, was S. 188. vorkommt: „Dasjenige, was ſich inſofern auf die Wirklichkeit bezieht als dieſelbe mit der Wahrheit eins wird, hat einen Anſchließungspunct im Gemüthe des Menſchen und könnte daher leicht als bloße ſubjective Vorahnung betrachtet werden, wie z. B. die Weiſſagung der Erlöſung im Allgemeinen aus der Erlöſungsbedürftigkeit, verbunden mit der Erkenntniß der göttlichen Liebe, abgeleitet werden könnte.“ Hier giebt ſich ein ſehr bedenklicher Begriff der Weiſſagung, ein Unbegriff der Offenbarung ſelbſt kund. Hr. Dr. H. giebt ſich zwar den Anſchein nur die Vorherſagung einzelner äußerer Umſtände retten und ſie zu einem weſentlichen Elemente der Weiſſagung erheben zu wollen; in Wahrheit aber argumentirt er ſo, daß die Weiſſagung, ſofern ſie als göttlich, als weſentlicher Theil und weſentliches Kennzeichen der Offenbarung gelten ſoll, nur vorherſageriſcher Art, nur mantiſch ſein kann. Er ſchließt

nämlich ſo: was aus der Erlöſungsbedürftigkeit des menſchlichen Gemüthes heraus und aus Erkenntniß der göttlichen Liebe heraus geweiſſagt wird, das kann das bloß natürliche, menſchliche, ſubjective ſein, und ſofern dergleichen Weiſſagung da iſt, giebt es kein Kriterium ihrer Göttlichkeit. Was aber in dem menſchlichen Gemüthe gar keinen Anſchließungspunct findet, alſo das für die Subjectivität ganz äußerliche und fremde, die Vorherſagung einer Schlacht, eines Sterbefalls, einer Feuersbrunſt, eines Namens und Jahres, iſt das göttliche und übernatürliche der Weiſſagung. Mit dieſem Supranaturalism geſtehe ich, nicht einverſtanden zu ſein, ſo wenig, daß ich ihn für ſehr verwerflich und gefährlich halte. Erſtlich widerſtreitet es wenigſtens der empiriſchen Pſychologie, zu behaupten, daß es außerhalb der Natur des menſchlichen Gemüths läge, Ahnungen zukünftiger Wirklichkeit zu haben und auszuſprechen, und das, was Hr. H. über die Ahnung der Erlöſung ſagt, — geſetzt daß von einer Ahnung hier die Rede ſein könnte — daß ſie nämlich etwas ſubjectives ſei, gilt ebenſo wohl von der Ahnung der wirklichen Dinge. Allein was heißt denn das: die Wahrheit findet einen Anſchließungspunct im Gemüthe des Menſchen? Die Wahrheit im Allgemeinen findet allerdings überall im Menſchen Anklang, weil er ein vernünftiges Weſen iſt. Für die göttliche Wahrheit des Heils, die unſrer Vorausſetzung zufolge den beſtändigen Inhalt der Weiſſagung ausmacht, giebt es im natürlichen Menſchen nur in dem Grade Anklang und Anſchließung, als er ſchon zum Bewußtſein ſeiner ſchlechten Natürlichkeit und des ſich zu ſeiner Herſtellung vermittelnden Gottes gekommen iſt. Das ſetzt alſo ſchon den ganzen Offenbarungszuſtand voraus, daß ein iſraelitiſcher Gottesverehrer eine ſolche Erkenntniß der Liebe Gottes in der Liebe Jehovas zu Iſrael und eine ſolche glaubenskräftige Zuverſicht zur Erlöſung hat, durch welche er die Wahrheit der Erlöſung als eine ſich begebende zu ſchauen und die Anregungen des Geiſtes Gottes zur Verkündigung und Darſtellung des angeſchauten Heils zu empfangen vermag. Dadurch daß der Prophet Grundanſchauungen beſitzt, die ihre eigne ſelbſtthätige Dialektik und Syllogiſtik an ſich haben, wird er nicht etwa zum idealiſirenden und dichtenden Philoſophen. Die Idee des abſtracten Denkens weiß wohl, daß ſie mit der Geſchichte der Wirklichkeit zerfallen iſt, das Bewußtſein des Propheten aber weiß, daß es von demſelben göttlichen Worte erfüllt iſt, welches die Geſchichte und Natur beherrſcht und erneuert. Iſt das etwa das weniger übernatürliche und weniger göttliche, daß das iſraelitiſche Volk unter allen Völkern des Al-

terthums allein und ausſchließlich ſeinen monotheiſtiſchen Weltregierungsglauben zum Welterlöſungsglauben und zur Schauung eines perſönlichen Erlöſers und Mittlers des Volkes Gottes entwickelt? Vielmehr erſt durch dieſe große zuſammenhangende Weiſſagung der göttlichen Verwirklichung des Wahren und Guten erhalten auch die dabei vorkommenden Vorherſagungen Werth und Glauben, Vorherſagungen, die wenn ſie in derſelben Fülle, Anreihung und Beſtimmtheit hervorträten, als der mantiſche Supranaturalism es wünſchen dürfte, wie Hengſtenberg S. 189. ſelbſt anerkennt, das Grundverhältniß des Menſchen zur Geſchichte zerſtören würden. Die Weiſſagung aber erreicht in ihren Ankündigungen die Wirklichkeit des zeitlichen, örtlichen und individuellen der Zukunft nur verhältnißmäßig, nur in den großen Wendepuncten der Geſchichte des Volkes Gottes, die ſelbſt wieder vorbildlich für die Geſchichte des neuteſtamentlichen Reiches Gottes werden, wie im Falle Jeruſalems und Babels, und in der Herſtellung des Hauſes Davids; doch auch hier nur durch analogiſche Annäherung oder durch Angabe einzelner Momente, die in der Wirklichkeit zuſammengeſchloſſen erſcheinen, oder durch Hinſtellung einer Einheit, die in der Wirklichkeit in Momente zergehet. Dieſe Incongruenz aber zwiſchen dem analogiſch-ſymboliſchen Inhalte der Weiſſagung und dem äußerlichen Factum rettet einerſeits das Verhältniß des Menſchen zur Geſchichte, welches ein nothwendiges Nichtwiſſen der Zukunft im Glauben in ſich ſchließt, andrerſeits ergänzt ſie ſich auf dem Standpuncte der Erfüllung durch den typologiſchen Rückblick auf die perſönlichen, ſachlichen, wörtlichen Vorbilder, die in ihrer Umgebung und Begleitung erzeugt worden ſind. Daher iſt alle die eigenthümlichſte Wirklichkeit der neuteſtamentlichen Geſchichte im A. T. weder in der Weiſe der Weiſſagung noch in der Weiſe der Vorherſagung, ſondern im Typus vorgebildet, und nur in dieſer Beziehung giebt es z. B. chriſtologiſche Pſalmen, ſowie auch nur in dieſer Weiſe die Erhöhung am Kreuze, die Auferſtehung und Himmelfahrt des Herrn, der Verrath des Judas u. ſ. w. altteſtamentlichen Inhalt ausmachen. In Bezug auf die Typik des iſraelitiſchen Königthums ſ. beſonders Bleek Theol. Stud. u. Krit. 1835. S. 453. f. Die Hengſtenbergiſche Lehre von der Prophetie hat laut der Vorrede v. Chriſtologie III. weitere vermittelnde Beſtimmungen angenommen.

III. Von den Erkenntnißgesetzen der Christlichen Lehre.

§. 36. Quell und Auslegung.

Es ist aber für uns nicht genug, daß mit dem Christenthume die Wahrheit des Heils und das Heil der Wahrheit in der Welt vorhanden und irgendwie wirksam sei. Denn da die Offenbarung so wenig als die Erlösung zwingend oder zaubernd wirket, sondern sich der freien Allmähligkeit der menschlichen Bildung anschließt, so ist sie dem Mißverstande und Mißbrauche ausgesetzt; und es fragt sich daher jederzeit und überall, wo der lautere Quell des christlichen Erkennens und Handelns fließe und wie aus ihm zu schöpfen sei. Die erste Frage wird durch die Lehre von der heiligen Schrift, die andere durch die Lehre von deren Auslegung beantwortet.

Anmerk. Es liegt freilich im Begriffe der Wahrheit, daß sie siegt und als ein ewiges Licht die Schatten wieder verzehrt und die Trübungen überwindet, die sich auf Anlaß ihrer Erscheinung für mehr oder minder unempfängliche Empfänger erzeugt haben; zumal im Begriffe der Offenbarung, der Rede Gottes im besondern Sinne, die von Anfang an einen Grundirrthum heilen und mehr als bloßes Gleichgewicht oder als bloße Begrenzung der Lüge und Sünde wirken will. Also wird kein Jota des Gesetzes untergehn, bis es alles geschehe Matth. 5, 18. und die Worte des Herrn werden Himmel und Erde überdauern Matth. 24, 35. Ein ewiges Evangelium Offenb. 14, 6. Allein es muß eben seine Erscheinungsart gesichert, seine Wirksamkeit zur Stätigkeit gebracht und gegründet haben für immer; denn es ist ebenso wahr, je größer eine Epoche der Offenbarung und je vollendender oder auf je längere Dauer begründend sie ist, einen desto anhaltendern Widerspruch der älteren Stufen ruft sie hervor. Der Widerspruch gegen die Offenbarung aber ist im Ganzen dem Widerspruch gegen die Religion überhaupt gleich geartet d. h. er geht vom bloßen ungläubigen Verneinen zu einem zersetzenden Bejahen über. Man eignet sich das Christenthum an, aber es wird unter den Händen derer selbst, die es

annehmen und vertreten, mehr oder minder wieder dieſelbe geſetzliche Religionsanſtalt, die überwunden werden ſollte, eine Miſchung von Heiden- und Judenthum, oder eine Miſchung von Legende und Philoſophie u. ſ. w. Hat nun die Epoche nicht nur gelehret oder geredet, ſondern auch geſchrieben, ſo iſt jede Reformation nach dem Urbilde ermöglicht. Und iſt der Geſchichts- und Sprach-Zuſammenhang vorſehungsvoll — aber auch durch das Daſein der Schrift — erhalten, ſo kann der Schlüſſel zur Urkunde nicht ganz verloren gehen.

A. Von der heiligen Schrift.

§. 37. Wort Gottes und Geiſt.

Das Wort Gottes iſt ein Zeugniß, das Zeugniß von ſeinem Reich als eine ſich durch perſönliche Organe ſelbſt auslegende und wiederaufnehmende Geſchichte und That, in die Geſchichte der Welt und in die menſchliche Rede eingetreten, in Chriſto aber, dem zeitlich vollendeten, mit vollendet.

Zwar wird nun die irdiſche zeitliche Gegenwart Chriſti durch die Sendung des Paraklet's erſetzt, und die Offenbarung erhält ſich, ſoweit die Verheißung und Gabe des heiligen Geiſtes reicht, in dem Werthe und der Kraft gleicher Urſprünglichkeit. Allein die Gabe des Geiſtes iſt ſelbſt durch das vorausgehende Wort Gottes vermittelt, ſowie dieſes wieder nur ſittlich und lebendig, und nur in göttlicher Art durch den Geiſt der Wahrheit angeeignet werden kann; ein Wechſelverhältniß, welches niemals aufhört, dergeſtalt, daß die chriſtliche Erkenntniß nie und nirgends aus ſchlechthin innerlichem Quelle geſchöpft werden kann, und jede Berufung auf das innere Licht bei Verachtung des äußern Wortes auf leere Schwärmerei hinausläuft *). Im Allgemeinen entſpricht dieſes Verhältniß dem Zuſammenhange von innerer und äußerer Erfahrung, von Geſchichte und Bewußtſein.

*) S. Calv. Instit. rel. chr. I. 9., wo er über die Stellen Jeſ. 59, 21. 2 Tim. 3, 16. Joh. 16, 13. gegen die vielen irrigen Freunde der

Innerlichkeit commentirt. Wenn der Apologet der Quäker der Bibel nur die Würde der manifestati verbi fontes laſſen wollte, ſo genügte doch dieſe Beſtimmung für die Herſtellung des Sachverhältniſſes noch nicht. Denn wo die fontes ſind, müſſen ſich auch die principia finden. Privatoffenbarungen, weitere ἀποκαλύψεις können nur zum Gemeinbeſitz der Wahrheit geſchlagen werden, wenn ſie ſich am Kanon erproben. Phil. 3, 15. 1 Cor. 12. 14. 1 Theſſ. 5, 19.

§. 38. Geiſt und Wort.

Dennoch wird es auf die rechte Ueberlieferung und reine Bewahrung jenes Wortes Gottes gleich anfangs ankommen, und folglich ganz beſonders auf das Werk des heiligen Geiſtes in denen, welche Chriſtus geſandt hat, daß ſie Buße und Vergebung der Sünde in ſeinem Namen predigen ſollen. Wo nur immer Chriſti Anſehn in voller Kraft ſteht, müſſen auch diejenigen, welche er perſönlich dazu ernannt und geſetzt hat, daß ſie auf die Verheißung des Vaters warten und durch ſie gerüſtet nicht ſowohl unſere Zuchtmeiſter als vielmehr unſre Väter in Chriſto werden ſollten (1 Cor. 4, 15.), eben um dieſes ihres beſondern Bandes mit dem Erlöſer und den Grundthatſachen des Heils willen für die authentiſchen Ueberlieferer gelten, und anders als durch ſie kann niemand das Wort Gottes empfangen *), ſowie niemand in den Fall kommen kann, ihre Stelle zu vertreten oder ihre Würde ſich anzumaßen.

*) S. über das Anſehen der Apoſtel Twesten, Vorleſſ. S. 406—410; und meine Proteſt. Theſes Nr. 2. 3. Tert. praescr. 6. apostolos domini habemus *auctores*.

§. 39. Schrift und Tradition.

Damit aber die apoſtoliſche Ueberlieferung nicht dadurch, daß ſie der Nachwelt durch Biſchöfe, Synoden und überhaupt durch die abgeleitete und mit weltlicher Weisheit vermiſchte Kirche vermittelt wird, ihre Urſprünglichkeit verliere und au-

thentiſch zu ſein aufhöre, wird ſie nach der gnadenreichen Vorſehung des Herrn ebenſo durch Schriften erhalten, wie das Wort Gottes, das zu den Vätern und durch die Propheten geredet worden, noch vor der Zeit der ſchul- und ſectenmäßigen Auffaſſung der Offenbarungen durch Aufzeichnung zu ſtätiger Urkundlichkeit gelangt war. Das Anſehn aber der apoſtoliſchen Schriften beruhet nicht allein darauf, daß ſie ſich der Kirche, die durch das mündliche Wort der Apoſtel erbaut war, als apoſtoliſche erwieſen haben, ſondern auch darauf, daß ſie noch jetzt von der Wirkung und dem Zeugniſſe deſſelben Geiſtes begleitet werden, der die chriſtlichen Gemeinden auf eine ſie von der Welt unterſcheidende Weiſe beſeelte, und mehr als alles andre das Leben in Chriſto nähren und bewahren.

Anmerk. Die Kirche Chriſti iſt allerdings vor der apoſtoliſchen Bibel da; ſie bedurfte nur die lebendige, mündliche Lehre der Zeugen Jeſu, um zu entſtehen; daraus folgt nicht, daß ſie, um zu beſtehen, nicht fortdauernd die unmittelbare Lehre der Apoſtel bedurft hätte. Die Kirche gründet ſich auf das Wort Gottes in der apoſtoliſchen Ueberlieferung; hat der letzte Apoſtel ausgeredet, dann iſt entweder das Urkundliche verloren, oder es iſt noch übrig in den apoſtoliſchen Reden, die durch Gedächtniß oder durch Schrift aufbehalten worden ſind. Die Tradition, die von nun an noch Geltung haben ſoll, iſt auf der einen Seite durch die Erweiſung des apoſtoliſchen Geiſtes und Lebens ihrer Inhaber bedingt, andererſeits den von der Kirche für ächt anerkannten Schriften unterworfen, oder vielmehr dieſe ſelbſt machen die ächte Tradition aus. Die Kirche hat aber durch Anerkennung die Schriften nicht ächt gemacht, ſondern die Schriften haben ſich ihr erwieſen und machen von nun an die Kirche ächt. Zur Vertheidigung des richtſchnurlichen ausſchließlichen Anſehens der hh. Schriften gegen das Concilium von Trident und gegen die Jeſuiten diente M. Chemnitii Examen Concilii Trid. und Dallaeus de usu Patrum. Unter den neueren Erörterungen der Tradition ſind auszuzeichnen Marheineke's Abh. üb. den wahren Sinn der Tradition im kathol. Lehrbegriff und das rechte Verhältniß derſ. z. proteſt. Lehre, in Daub und Creuzer's Studd. B. 4. und de Wette Theol. Aufſätze z. chr. Belehrung und Ermahnung S. 54. In Bezug aber auf Leſſing's zuweit greifende Theſes

über die Glaubensregel, und ſeinen Streit mit Götze und Walch iſt, auf Anlaß von Delbrück, Philipp Melanchthon der Glaubenslehrer, eine Streitſchrift, Bonn 1826. der proteſtantiſche Grundſatz neuerdings unterſucht und vertheidigt worden von Sack, Nitzſch und Lücke, Ueber das Anſehen der h. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der proteſt. und in der alten Kirche, drei theolog. Sendſchreiben an Hrn. Profeſſor Delbrück. Bonn 1827. S. auch m. Proteſtantiſchen Theſes (Anhang z. Proteſt. Beantwortung der Symbolik von Möhler. Hamburg, 1835.) Nr. 1—16. Es kann nicht von vorn herein behauptet werden, daß ſchreibende Mittheilung eine zu weit gehende Vermittelung der göttlichen, etwas zu todtes, geringes und als Reflexionsthätigkeit der Beſtimmung, Gottes Wort zu überliefern, unwürdig ſei. Reißt man die mündliche Tradition von ihren vollen Gründen und Zwecken, von ihren Lebensbedingungen los, ſo zeigt ſie an ſich ſchon ähnliche Mißlichkeit; hält man ſchriftliche mit dem Leben in Einheit, ſo bleibt und wird ſie groß genug in ihrer Bedeutung. Ein Begeiſterter im Sinne der Hellenen wird nicht ſchreibend zu denken ſein; der chriſtliche Begriff des Inſpirationszuſtandes iſt ein andrer. Abgeſehn davon, daß der Umfang von Oeffentlichkeit und die Zeitdauer, für welche der Schreibende mittheilt, größer ſein kann, und die Spannung des Willens der Liebe im Glauben nicht abſchwächen wird, ſo vergegenwärtigt ja die Schrift Geſchichtsmomente des totalen Lebens z. B. in den Evangelien, und drückt vielleicht in einem Briefe an die Philipper, Korinther, Galater den Apoſtel in ſeinem ganzen perſönlichen Sein und Weſen ſo vollkommen aus, als es überhaupt möglich und zweckmäßig war, vollkommner als es etwa in einem Momente der mündlichen Rede geſchehen. Und nun kommt hinzu, daß das Daſein der Schrift weder das Wort noch den Geiſt abmüßigt, ſondern es iſt von ihr in ihrer Einheit mit Predigt, Auslegung, Kirche, Katecheſe u. ſ. w. die Rede. Vergl. m. Abh. über die h. Schrift gegen Strauß, Theol. Stud. u. Krit. 1843. H. 2. S. 378—388. u. m. Sendſchr. an Prof. Delbrück S. 62. ff.

§. 40. Aeußerer und innerer Kanon.

Dieſe Gründe für das Anſehn der h. Schrift ſtehen mit einander in Wechſelwirkung und vereinigen ſich in dem Begriffe des Kanons. Anfangs bedeutete Kanon oder Regel die-

innerlich bewußten Kriterien, nach welchen der Chriſt ein angebliches Chriſtenthum prüfen könnte und ſollte, theils auch ſchon einen ſummariſchen Inbegriff von ausgeſprochenen Hauptſätzen, in denen man von Chriſtus und den Apoſteln her, inſonderheit bei Gelegenheit des Taufbekenntniſſes, das Ganze und das Eigenthümliche des Glaubens zuſammen zu faſſen pflegte.

Anmerk. Nicht das Bücherverzeichniß iſt die erſte Bedeutung des kirchlichen Wortes κανών. Dieſem ſeit Semler erblichen Irrthume gegenüber hat H. Planck die richtigere Entwickelung verſucht: Nonnulla de significatu canonis in eccl. antiqua eiusque serie recte constituenda, Goett. 1820. Schon der Erlöſer giebt zuſammenfaſſende Ausdrücke des Kirchenglaubens Matth. 28, 19. Luc. 24, 47. Die Apoſtel aber erkennen unter den Geiſtesgaben nicht nur die Prophēteia ꝛc. an, ſondern auch die Diakriſis 1 Cor. 14, 29. und ermahnen zur Prüfung der freien Lehre und der Lehrgeiſter 1 Theſſ. 5, 21. und 1 Joh. 4, 1. Und nach welcher Einheit des Mannigfaltigen oder nach welcher Mehrheit von Grundſätzen ſoll jegliches geprüft werden? Auf dieſe Frage ſtellt ſchon das N. T. feſte Ausgangspuncte der Kritik feſt, ohne eine ganz geſchloſſene Formel vorzuſchreiben, 1 Joh. 4, 2. vergl. 2, 22. 1 Tim. 1, 15. 3, 16. 1 Cor. 1, 22—24. 15, 1—4. Die dadurch begründete Lehr-Einheit nennt Paulus einen κανὼν Phil. 3, 16. ein Wort, welches ihm aus dem gemeinen Sprachgebrauche zukam, obgleich auch die Schulen der Philoſophen es ſchon von den einfachſten Erkenntnißgeſetzen gebraucht hatten, wovon die Kanonik der Epikureer ein Beweis iſt. Wie nun dieſer κανὼν ἀληθείας, ἐκκλησιαστικός, regula veritatis immobilis et irreformabilis, von der rechtgläubigen Theologie bald unausdrücklich und dem chriſtlichen gegenſtändlichen Bewußtſein inhärirend gedacht, bald in Bekenntnißformeln ſowohl einzelner Theologen (Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes) als auch ganzer Gemeinen und Synoden ausgeſprochen ward, darüber ſ. m. Sendſchr. an Hrn. Prof. Delbrück S. 41—61. und Pearſon, King, Walch über die alten Symbole und das apoſtoliſche inſonderheit.

§. 41. Schrift-Kanon.

Da nun der Kanon von beiden Arten, ſowohl der lebendige und geiſtigformale als der formulariſche, nur durch apo-

ſtoliſche Lehre theils begründet theils erweitert und zur Entwickelung gebracht werden konnte; ſo ergab ſich nicht allein von Anfang her ein großes Intereſſe der Kirche, Schriften der Apoſtel und der Apoſtoliſchen zu bewahren, zu vergleichen, zu ſammeln, zu unterſcheiden und zu beglaubigen (wobei die äußeren und inneren Beweiſe zuſammenwirken mußten), ſondern die geſammelte apoſtoliſche Bibel in ihrem Zuſammenhange mit der prophetiſchen ward auch dafür geachtet, daß ſie höher als alles ſubjective Chriſtenthum ſtehe, und theils der abgeleiteten Lehre oder anderweitigen Literatur, theils der wirklichen oder möglichen Häreſis und vorgeblichen Paradoſis gegenüber der Kanon ſchlechthin genannt, ohne daß jemals die äußern und innern Argumente in ganz gleichem Maaße für alle einzelnen Schriften geſprochen hätten.

§. 42. Schrift und Wort Gottes.

Aus dieſen Entſtehungsverhältniſſen des Kanons folgt von ſelbſt, daß die jetzige Kirche zugleich auf einem Glauben an die heilige Schrift d. h. auf der lebendigen Ueberzeugung der Chriſten beruhe, daß die Schrift durch dieſelbe That und Kraft Gottes, der wir die Offenbarung und das Wort Gottes in der apoſtoliſchen Predigt verdanken, zu einem in ſich einigen, deutlichen und überhaupt vollkommnen Ueberlieferungsmittel des Wortes Gottes geſchaffen ſei. Dieſer Schriftglaube aber, dafern er kein dem Chriſtenthume widriger Buchſtabenglaube *) werden will, darf niemals auf die bloße kirchliche Ueberlieferung und Vorausſetzung, noch auf eine über die Offenbarung ſelbſt erhobene oder von ihr unabhängige Inſpiration, noch auf eine die Selbſtthätigkeit der Schriftſteller ſchlechthin ausſchließende Gotteswirkung **) gegründet werden. Sondern er beruht in ſeiner Grundfeſtigkeit wechſelweiſe theils auf der unzerſtörbaren Gewißheit, daß das Daſein und Soſein dieſer Schriften mit jenem, was die Apoſtel Chriſti überhaupt geweſen und gewirkt, und wodurch die Weltgeſchichte ihre

christliche Neuheit erhalten hat, nothwendig und unmittelbar zusammenhange, theils auf der geistigen Erfahrung, die wir sowohl von der innigen Vereinigung als von dem Unterschiede der Schrift und des Wortes Gottes machen ***). Der von der Kirche im Ganzen nicht verleugnete Unterschied der protokanonischen und deuterokanonischen Schriften sagt aus, daß verschiedene Arten und Maaße der Inspiration in den einzelnen Bestandtheilen des Kanons angenommen werden dürfen, obgleich der ganze Kanon an derselben Theil hat, und nur diesem Ganzen als solchem kommen die Eigenschaften der Unfehlbarkeit, Genugsamkeit und Vollkommenheit zu.

Anmerk. 1. Genau genommen ist es nicht bloß die jetzige Kirche, oder die nachapostolische überhaupt, welche auf schriftlichen Urkunden beruhet. Christus selbst und die Apostel mußten auf die h. Schrift verweisen; es giebt ein ganz absolutes Interregnum der mündlichen Lehre eigentlich nicht.

Anmerk. 2. Bei schon vorausgesetztem Offenbarungs- und Heilsglauben hat der Schriftglaube zugleich die Art und das Gepräge eines teleologischen Vorsehungsglaubens. Er fordert und setzt voraus, daß der Gott der Offenbarung und Erlösung irgendwie die Ursprünglichkeit des Evangeliums retten werde. Er spricht in dieser Hinsicht ebenso, die Schrift kann nicht lügen, wie, Gottes Wort ist wahrhaftig. Denn wer einmal an den Puncten des Schriftinhaltes, von welchen alles andre ausgeht oder auf welche alles hinstrebt, also in der Mitte desselben die Wahrheit gefunden hat, welche ihn samt seinem ganzen Wahrheitsvermögen frei gemacht, wird entweder dem, was nun dennoch Anstößiges und Irriges vorzukommen scheint, sein Recht vorbehalten und dem eignen Urtheile mißtrauen — denn was im organischen äußern Zusammenhange mit dem Hauptpuncte erscheint, hat das Vorurtheil für sich, daß es innerlich ihm gleichartig sei — oder wie der anfängliche Luther verfahren. Um sich vom Auctoritätsglauben im Schriftglauben los zu machen, haben geistreiche Männer, Lessing und Andre gesagt: weil etwas wahr ist, steht es in der Bibel, aber nicht, weil etwas in der Bibel steht, ist es wahr. Wir haben aber schon mehrmals gezeigt, daß der erste Satz genau genommen zu dem andern hinüberführt. S. Theol. Stud. u. Krit. 1832. 2. S. 375. 1843. 3. S. 386.

Anmerk. 3. Der Schriftglaube ist zwar abgeleitet vom Offenbarungsglauben, aber doch ein besondrer. Denn sowie das Wort Gottes, wenn es sich mit der Rede eines Apostels oder Propheten, der in der Gemeinde spricht, vereiniget, unter ganz andern begleitenden Umständen wirket, als wenn es in einer pauliniſchen Schrift, mit welcher andre Schriften gelesen werden und als beständige Urkunden der Offenbarung zusammenhangen, enthalten ist; so wird auch für jede dieser beiden verschiednen Wirkungsarten des göttlichen Wortes eine besondre Oekonomie statt finden und in der Bildungsgeschichte des Kanons sich alle die Weisheit und Gnade des Herrn, die überhaupt der Hervorbringung der Offenbarungsthatsachen und Bündnisse vorgestanden hat, auf eine neue und eigenthümliche Weise verherrlicht haben. Eine Urkunde im vollen Sinne des Wortes ist immer selbst ein Bestandtheil der Thatsache, von welcher sie Kunde giebt. Dieses Merkmal kann beiden Haupttheilen des bibliſchen Kanons, und den einzelnen Büchern, die in denselben begriffen sind, nach strengster Kritik, obgleich in verschiedenem Maaße, zugeeignet werden. Man denke sich, wie wesentlich die aufgezeichneten Grundgesetze des Pentateuchs mit der die Theokratie begründenden Wirksamkeit des Moses; oder Psalmen, Weissagungen, Briefe an die ersten Gemeinen Christi und die Darstellungen und Aufzeichnungen der wichtigsten Bestände des galiläischen und jerusalemiſchen Lebens Jesu mit der ganzen für die Stiftung und Erhaltung der Religion werkzeuglichen Thätigkeit eines Propheten, Apostels oder Evangelisten verknüpft sind. Der Glaube an die Urkunde wird aber von den Erfahrungen, welche Viele, Alle oder Einzelne davon machen, oder durch den Begriff von diesen Erfahrungen niemals erschöpft.

*) Joh. 6, 63. 1 Cor. 4, 20. 2 Cor. 3, 6.

**) S. Twesten, Vorless. S. 417.

***) S. Sack, Vom Worte Gottes, eine christliche Verständigung. Bonn 1825.

B. Von der Auslegung der heiligen Schrift.

§. 43. Auslegbarkeit: Deutlichkeit und Einheit.

Wenn, der in göttlicher Gestalt war, doch sich erniedrigt hat und ist gleichwie ein andrer Mensch erfunden worden Phil. 2, 7. und die göttliche Rede von Anfang her unter das

Geſetz der menſchlichen gethan das ihrige gewirkt hat, — denn es kam darauf an, daß das Leben erſcheinen und in ſeiner Erſcheinung geſehen, gehört, betaſtet werden ſollte 1 Joh. 1, 1. — ſo läßt ſich ſchon nicht erwarten, daß die Schrift als Urkunde dieſer Offenbarung ihren Sinn abſichtlich verhüllen und zum unlösbaren Räthſel machen ſollte. Die Erfahrung lehrt aber auch vollſtändig und unwiderſprechlich beides, einmal daß obgleich ihre Grundſprachen erſtorben ſind, doch der auf die gebildeten Völker fortgeerbte Schlüſſel zur Erkenntniß derſelben unverloren iſt ſamt der dazu mitgehörigen Geſchichtsanſchauung; dann, daß ſie dem Zeitalter, Volke, Individuum, welches ihn ſeiner Natur nach gebraucht, ein ſolches organiſches Ganze von Vorſtellungen aufſchließt, welches eine beſtimmte und für den geiſtigen Zuſtand in ſeiner Totalität umändernde und bildende Aneignung zuläßt. Weder Tiefen der Schrift nehmen ihr dieſe von jeher von allen Redlichen und Sachkundigen zugeſtandne Deutlichkeit, noch die Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der in ihr enthaltnen Lehrarten und Stufen hebt diejenige Einheit auf, die im Grunde ihres Daſeins und im Endzwecke ihres Wirkens beruhet.

Anmerk. 1. Es widerſpricht dem Begriffe der Offenbarungsurkunden, abſichtlich litterae ignorabiles, zu ſein, oder auch nur in lykophroneiſche Dunkelheit ſich zu hüllen. Der Gottheit das Spiel oder den Ernſt räthſelhafter Mittheilung zutrauen, iſt eines Neuplatonikers wie Jamblichus, keines Chriſten würdig. Von an ſich unverſtändlichen Lauten oder unbeutbaren Schriftzügen magiſche heilſame Wirkungen hoffen, muß für einen Reſt der Natur-Verehrung gelten. Eine Offenbarung des Heiles zum Heile der Welt wird ſich auch in ihrer ſchriftlichen urſprünglichen Darſtellung an den sensus communis und publicus, wie er jeder Volks- und Zeitbildung zum Grunde liegt, richten oder durch ihn vermitteln. Sie geht am meiſten das allgemein menſchliche an. Daß ſie nun dennoch nur ihrem eignen Geiſte in dem Weſen ihres Inhaltes ſich aufſchließt, und daß die Beweiſe ihrer Auslegung theilweiſe der Wiſſenſchaft, an der nicht alle theilnehmen, anheimfallen, kann keinen Grund gegen den freien Bibelgebrauch des Laien oder gegen das

proteſtantiſche Princip der Schriftleſung und der ausſchließlichen Schriftauctorität hergeben. Denn der Laie iſt nicht als abſtractes Atom zu denken, gleich als ob er nicht von der Ueberlieferung und Ueberſetzung während ſeines Zugangs zum Heiligthume abhängig bliebe; der Theolog aber beſitzt die Wiſſenſchaft nicht als das Eigenthum einer Kaſte, und der Kleriker iſt nicht vermöge ſeiner Ausſonderung zum Amte jenes eigenthümlichen Schriftgeiſtes und Urkundenſchlüſſels mächtig. Eine Kirche, die ſich eines Glaubens an die h. Schrift würdig machen will, darf weder den Rückgang auf die Grundſprachen hemmen, noch es unterlaſſen, durch die tauſendfach controllirte versio vernacula die Urkunde bis an den Laien heran zu bringen, damit er prüfe, ob es ſich alſo verhalte AG. 17, 11., damit er komme und ſehe Joh. 1, 46. Die Zeugniſſe der Alten in Hinſicht der Deutlichkeit der h. Schrift bei Chemnitz im Examen Concil. Trid. p. 43. sq. Dazu, was Auguſtin und Clemens v. Al. anlangt, m. Sendſchr. an Delbrück S. 76. f. Mit dieſer Deutlichkeit verträgt es ſich vollkommen, daß das Weltall des Schriftinhaltes unerſchöpflich in ſeinen Tiefen in den Ring des abſoluten Begriffs ſich nicht einfaſſen läßt, daß einzelne Schriften vor andern einem Zeitalter verſchloſſen bleiben, daß das Ueberſetzen und Auslegen, ohne daß deshalb die Glaubensfeſtigkeit unmöglich würde, weil ſonſt das ganze Verhältniß der Nachwelt zur Geſchichte vernichtet wäre, etwas hypothetiſches an ſich behält. Selbſt die Apokalypſe des Johannes iſt erklärbar genug, um ihren kirchlichen Einfluß mit Sicherheit auszuüben. Vergl. die von Lücke: Verſuch einer vollſt. Einleit. in die Off. Joh. 1832. S. 23. 35. 40. erwähnte und auszüglich mitgetheilte Abhandlung.

Anmerk. 2. Der Bibelkanon iſt von keinem Apoſtel, von keinem Biſchof, von keinem Concile gemacht und ausgefertigt, ſondern nachdem er ſich in Wechſelwirkung zwiſchen den Anziehungskräften der Schriften und dem geſchichtlichen Gemeinſinne vorſehungsvoll gemacht hatte, von den Synoden aufgewieſen und bezeichnet worden. Daß nicht Synkretismus und äußerliche Capitulation, ſondern der wahre Katholicismus ihn ſo wie er iſt anerkannt hat, geht auch daraus hervor: die Secten, die ihn trennten und nur wähleriſch Theile anerkennen wollten, ſind vergangen, und die allgemeine Kirche, die ihn in der Ganzheit annahm und überlieferte, iſt nie wieder, wenigſtens nie durch einſeitige Anerkennung der pauliniſchen oder petriniſchen Theile u. ſ. w. in Parteien zerfallen. Daß aber die vervollkommnete Auslegung und Unterſcheidung der Theile des Schriftinhalts für Erhaltung eines in ſich Einigen Kir-

chenglaubens nicht hinderlich wird, hat die neuere Geſchichte der Exegeſe immer entſchiedner bewieſen. Denn ſind je länger je ſchärfer und beſtimmter die prophetiſchen oder apoſtoliſchen Standpuncte, Eigenthümlichkeiten, Syſteme und Charaktere zur Kenntniß der Theologen gebracht worden, ſo hat es doch nicht gefehlt, in ihnen ſich ergänzende Momente eines Entfaltungsproceſſes, ſich ergänzende Seiten der Auffaſſung des Factums und des Grundbegriffes, gemeinſame Grundlagen der Propheten wie der Apoſtel und in dem Ganzen Einen Chriſtus als Terminum ad quem und a quo noch deutlicher und wahrer zu erkennen.

§. 44. Zweck der Auslegung.

In dem chriſtlichen Gebrauche der heiligen Schrift liegt zunächſt die Abſicht, den Sinn oder Gedanken der einzelnen Schriftſtellen oder jedes einzelnen Schriftſtellers, welcher eine objective Thatſache iſt, ſubjectiv wieder zu erzeugen. Weshalb man mit Recht von grammatiſcher und hiſtoriſcher Auslegung ſpricht. Sofern wir aber ſchon die Schrift dazu gebrauchen, nach ihrem Sinne und Gedanken unſere ganze und zwar unſre gemeinſame Sinnesart zu normiren, entſteht uns das Bedürfniß, das ausgelegte von Neuem auszulegen und nicht allein jegliches in der Einheit des Kanons und Geiſtes, ſondern auch in der allgemeingültigen Beziehung auf unſer Glauben und Handeln zu verſtehen. Dieſe jeden abgeſonderten Satz entwickelnde und auf das höhere Ganze beziehende Auslegung wird nicht ſowohl, wie dieß neuerdings geſchehn iſt, die höhere geiſtige oder gar die geniale, noch weniger die philoſophiſche, ſondern vielmehr nach Muzel, Carl Ludwig Nitzſch *), Marheineke, Tweſten und Clauſen die theologiſche genannt werden können, und nur verwerflich werden, wo ſie aufhört, auf der grammatiſch-hiſtoriſchen zu beruhen.

*) De discrimine revelationis imperatoriae et didacticae Fasc. II. p. 227. sqq. vergl. Keil Elem. Hermen. N. T. p. 190. Die Enantiophanieen der Schrift treiben von ſelbſt zu dieſem zweiten Acte der Auslegung, durch welchen die in der mehr oder minder in praktiſcher Rich-

tung geſchehnen Geiſtesäußerung enthaltne Theorie zur Erkenntniß gebracht werden ſoll. Daher Nitzsch: vera igitur theoria, sive ea rationalis sit sive superrationalis, eruenda erit per aliam interpretationem, quae quidem improprie sic dicitur, quoniam non verba explicat, sed res verbis expressas, praesertim loquendi atque adeo cogitandi modos, scholasticae ἀκριβείας expertes eiusque legibus haud adstrictos. S. auch Pelt Theol. Encyclopädie. 1843. S. 183.

§. 45. Glaubens-Analogie.

Das Bindungsmittel für dieſe beiden Acte der Auslegung oder für dieſen zwiefachen Auslegungszweck iſt die ſogenannte Analogie des Glaubens d. h. die auf die Exegeſe angewandte Glaubensregel, welche, ſo wie ſie ſelbſt ihrerſeits das Ergebniß der unmittelbaren Exegeſe erſt ſein kann, ſo auf die mittelbare Auslegung nothwendig leitend und beſtimmend zurückwirkt. Denn die Erkenntniß der Einheit eines Gegenſtandes ſteht mit der Erkenntniß des Mannigfaltigen, was an ihm iſt, in unaufhörlicher Wechſelwirkung.

§. 46. Ein Sinn.

Da durch die Behauptung vollkommner Zwei- oder Mehrdeutigkeit der Schrift der Gebrauch derſelben als einer Offenbarungsurkunde unmöglich und ebenfalls durch Unterordnung des grammatiſch-hiſtoriſchen Sinnes unter einen höhern oder tiefern alle Poſitivität der mit der Schrift gegebnen Offenbarung untergraben würde, ſo lehren wir mit Recht die Einſinnigkeit der Schrift. Dadurch wird aber die Möglichkeit, ſelbſt die Nothwendigkeit einer Entwickelung nicht aufgehoben, durch welche oft erſt eben dieſe Einheit herzuſtellen iſt. Die hiſtoriſche Erkenntniß enthält oft ſelbſt das Gebot, zuweilen wenigſtens kein Verbot ſolcher mehrfachen Entwickelung des Einigen Sinnes in ſich. Und theils muß das Bedürfniß derſelben im A. T. als dem Behältniſſe der Keime des N. T. ſehr ſtark eintreten, theils wird der Glaube an die innige Verbindung des

Einigen göttlichen Wortes und Geiſtes mit der Schrift bei individuellem Schriftgebrauche ſie nicht entbehren können.

Anmerk. In der allgemeinen chriſtlichen Kirche gilt von jeher die Annahme und Erfahrung, daß der einfache Sinn der Schrift und die unmittelbare Exegeſe hinreichen, um die Glaubensregel, oder den weſentlichen Schlüſſel der Schrift herzugeben, und den zum Heile der Seelen nothwendigen Glauben, der aus der Predigt des Wortes Gottes kommt, zu begründen.

§. 47. Mittel.

Sobald das Wort Gottes menſchlich, geſchichtlich, ſprachlich und ſchriftlich wird, muß die Erkenntniß dieſes Mittelbaren, in dem es geoffenbaret wird, und namentlich derjenigen Sprache und Geſchichte, von der die Offenbarung am nächſten umgeben iſt, die unerläßliche Bedingung zur Auslegung ihrer Urkunden werden. Dieß iſt das philologiſche Element der Exegeſe, welches mit dem grammatiſchen auch das logiſche, mit dem hiſtoriſchen auch das pſychologiſche in ſich ſchließt. Wenn nun aber jeder Gegenſtand der Auslegung am völligſten nur aus ihm ſelbſt und durch ihn ſelbſt und vermöge der zwiſchen ihm und dem Ausleger beſtehenden Geiſtes-Analogie verſtändlich wird, und wenn die Offenbarung ſich nothwendig zugleich ihre eigne Sprache und Geſchichte gebildet haben muß, ſo folgt, daß die heilige Philologie als eine beſondere ſich nur in einem geiſtlichen Elemente vollenden könne *). Auch in dieſer Hinſicht behauptet die Evangeliſche Kirche in gewiſſer Uebereinſtimmung mit der alten: die Schrift lege ſich ſelber authentiſch aus.

Es verſtößt gegen beide exegetiſche Principien, wenn man der Vernunft eine andre als regulative Gewalt und Mitwirkung zur Auslegung der heiligen Schrift zugeſtehen will, es müßte denn ſein, daß unter Vernunft ſchon der chriſtliche Geiſt ſelbſt oder das durch das Evangelium bereits beſtimmte religiöſe Bewußtſein verſtanden würde. Die Rathſchläge Kant's **)

oder Fichte's befolgen heißt das geſchichtliche Element beleidigen, die Regel aber z. B. eines Oſtorod, Schlichting, Ludwig Meyer, oder auch eines Epiſcopius anerkennen heißt vergeſſen, daß die ſubjective, mehr oder minder auf fehlerhafte Weiſe ſelbſtthätige Vernunft zugleich mit einem Antagonismus gegen die Wahrheiten der Offenbarung behaftet iſt, und daß dagegen die objective Vernunft, alſo auch der reine Theismus, die ethiſche Religion, das θεοπνευς durch die Offenbarungsurkunde ſelbſt ſchon weit beſſer vertreten und aufrecht erhalten wird, als es durch irgend eine Schule der Philoſophie geſchehn iſt oder geſchehn konnte.

*) S. m. Sendſchr. an Hrn. Prof. Delbrück S. 79—89. Der rationelle Kanon, die heil. Schrift müſſe als Urkunde des Alterthums als Schrift überhaupt wie jede andre, folglich nach den Geſetzen der allgemeinen Hermeneutik ausgelegt werden, darf und muß zugeſtanden werden; ebenſo, daß der Grundſatz der Proteſtanten: scriptura sui ipsius interpres, auch Anwendbarkeit auf nicht heilige Schriften habe. Was gehört denn aber zum Auslegungsgeſetz mehr, als das Eindringen in die Eigenthümlichkeit des Schriftſtellers, alſo auch in den Mittel- und Einheitspunct ſeiner Vorſtellungen? Eine ſchriftliche Geiſtesäußerung kann allerdings zunächſt nur comparativiſch d. h. durch die Erkenntniß des Gedanken- und Sprachkreiſes, in deſſen Mitte ſie hervortritt, verſtändlich werden z. B. das N. T. durch Kenntniß der allgemeinen Gräcität, näher des griechiſch redenden Judenthums, — aber wenn ſie nun an ihrem Orte neu, in ihrer Gattung höchſt productiv, original iſt, alſo durch freie Erweiterung und Begränzung der Wortbedeutung neue Begriffe und Urtheile hervorbringt, ſo muß der Ausleger ſchlechterdings aus dem bloß comparativen Erkennen in das objective und unmittelbare übergehen, und kann nur in dem Grade Erfolg haben, als er Empfänglichkeit für dieſen Geiſt beſitzt und ergriffen von ihm ihn zu begreifen vermag. Religiöſes Leben erkennt ſich nur durch und aus ſich ſelbſt. Demnach ſtehen Urtheile wie dieſe: was das Innere des Schriftinhalts betrifft, ſo verſteht davon, wer den heiligen Geiſt nicht empfängt, kein Jota (Luther) — der Proceß der Schrifterkenntniß ſchließt ſich mit dem Zeugniß des h. Geiſtes (Joh. Gerhard u. A.) mit den Forderungen der Wiſſenſchaftlichkeit des exegetiſchen Verfahrens vollkommen im Einklange.

**) Religion innerhalb d. Grenzen d. bloßen Vern. Ausg. v. Roſenkr. VI. S. 130. Der Kirchenglaube hat zu ſeinem höchſten Ausleger den reinen Religionsglauben. — „Dazu wird eine Auslegung der uns zu Handen kommenden Offenbarung erfordert, d. i. durchgängige Deutung derſelben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktiſchen Regeln einer reinen Vernunftreligion zuſammenſtimmt. Denn das Theoretiſche des Kirchenglaubens kann uns moraliſch nicht intereſſiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menſchenpflichten als göttlicher Gebote hinwirkt. S. 132. „Auch kann man dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beſchuldigen, vorausgeſetzt, daß man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den heil. BB. geben, ſei von ihnen auch durchaus ſo beabſichtigt worden, ſondern dieſes dahingeſtellt ſein läßt, und nur die Möglichkeit, den Verfaſſer ſo zu verſtehen, zuläßt.“ Kant hat, wie ſonſt ſo hier, Praktiſches und Theoretiſches, Moraliſches und Hiſtoriſches nicht nur unterſchieden, ſondern auch getrennt und eines gegen das andre gleichgültig gemacht. Um wirkliche und objective Auslegung handelte es ſich bei den Arminianiſchen und Sociniſchen Hermeneutikern, und bei Ludwig Meyer, dem ungenannten Verf. von philosophia s. scripturae interpres 1666., wenn ſie alle recta ratio theils als genugſames Mittel theils als infallibilis norma gegen Katholiken und Proteſtanten geltend machten, allerdings; allein in der verſchiednen Bedeutung, daß z. B. Epiſcopius unter geſunder Vernunft nur die ſittlich nicht gehinderte Operation des wiſſenſchaftlichen Verſtandes als vollkommne Empfänglichkeit für den ſich mittheilenden göttlichen Inhalt verſtand, Meyer dagegen die Offenbarung ſelbſt ſich bloß als entwickelte oder als objective Vernunft denken konnte. Beiderſeits wird die in abstracto gedachte göttliche Offenbarung als Schriftinhalt vorausgeſetzt, aber nur von Seiten des Spinoziſten die Philoſophie oder die Vernunft (unterſchieden vom formalen wiſſenſchaftlichen Vermögen) als allgemeingültiges und materielles Erkenntnißprincip geſetzt, ohne daß er es wagte, den Fall zu ſetzen, daß die Schrift antiphiloſophiſches enthalte. — Die ſcharfſinnigſte Vertheidigung des proteſtantiſchen Schriftauslegungsgeſetzes innerhalb der Scholaſtik findet ſich bei Joh. Muſäus: Introductio in Theologiam etc. 1679. P. II. de obiecto theologiae revelatae formali.

IV. Von den Versuchen des christlichen Lehrbau's.

§. 48. Geschichte.

Es bedarf keiner Erinnerung, daß die theologische Reflexion von Anfang her das Christenthum theils auf das Erkennen theils auf das Handeln bezogen, die gegenseitige Bedingtheit aber von beiden Elementen, und auf dem Gebiete der Lehre auch die Abhängigkeit des letztern vom erstern irgendwie anerkannt habe *). Fragen wir aber nach einer theologischen Entwickelung dieses ungetheilten Christenthums oder nach einer systematischen Darstellung desselben, so ist nicht zu verwundern, daß es dazu nur versuchs- oder andeutungsweise gekommen ist, und daß die systematischen Leistungen dennoch, so ungleich und unvollkommen sie zu verschiedenen Zeiten gerathen sein mögen, im Ganzen genommen eine große Aehnlichkeit behalten haben. Die christliche Theologie hat sich zuerst als eine apologetisch-polemische, dann als eine exegetisch-historische ausgebildet und ist in ihrer ersten Periode noch nicht dazu gekommen, eine systematische zu werden. Erst nachdem die streitende und abwehrende Theologie ihre begründende Umfahrt (bis nach Augustinus) vollendet, und zur Bewahrung des geschichtlichen Grundcharakters des Christenthums für jeden Hauptsatz des Bekenntnisses den Stab der kirchlichen, übereinkünftlichen Formel ausgestellt hatte, ist ein Ueberblick des gewonnenen Gebietes versucht worden, wie ihn z. B. Johann von Damask gegeben. Seinem Systeme sowohl als denen, die wir den sogenannten Scholastikern verdanken, sieht man es sogleich an, daß sie eben aus der polemischen und nicht aus der exegetischen Theologie hervorgegangen sind. Sie setzen das Ganze und die Einheit voraus und fangen mit Theilung und Fachwerk an; sie bedienen sich der Definition und der dialektischen Erörterung um diejenigen Fragen, welche in der Schule der Zeit oder in dem kirchlichen

Leben ein praktiſches Intereſſe haben, zu einer Entſcheidung zu bringen, wobei die Entwickelung des Syſtems aus der urſprünglichen Natur des Gegenſtandes unmöglich wird. Gerade dieſen letztern Fehler bemühten ſich die Syſtematiker der Reformation zu verbeſſern; nur daß ſie die bloße Einheit der heiligen Schrift zum Grunde legten, und auf dieſe Weiſe, wenn auch einfachere und wahrere Hauptbegriffe, doch nur eben locos, articulos erlangten, abgeſehen davon, daß ſie den Gegenſatz des A. und N. T. des Geſetzes und Evangeliums theils in das Syſtem mit aufnahmen und durch daſſelbe durchführten theils nicht, und die Darſtellung des chriſtlichen Lebens in den Decalogus einzwängten. Das Vorgewicht der Bemühung mußte wieder auf den Elementen der Erkenntniß ruhen, und die Sittenlehre des Syſtems blieb im Ganzen vernachläßigt, während ſie in den das kirchliche, bürgerliche und häusliche Leben betreffenden Hauptpuncten, z. B. Predigtamt, Kirchenzucht, Obrigkeit und Ehe, unverhältnißmäßig breit hervorgebildet ward. Dieſer Mangel ſollte ihr in der abgeſonderten Behandlung durch G. Calixt und ſeit ihm reichlich erſetzt werden, allein nur deſtomehr iſt ihr ſeitdem das Verhältniß zur chriſtlichen Glaubenslehre ein ungewiſſes und zufälliges geworden, wenn es überhaupt noch übrig blieb. Daher haben ſchon Erneſti und Pütter**) zur wiedervereinigenden Darſtellung der chriſtlichen Lehre, jedoch mit geringem Erfolge, gerathen. Der Engländer Thom. Burnet***) hinterließ einen ſchönen Verſuch, die Einheit: chriſtliche Religion als ein Zuſammen- und Durcheinanderſein von Glauben und Leben darzuſtellen. Doch kann dieſe Leiſtung ebenſowenig eine Löſung der fraglichen theologiſchen Aufgabe heißen, als die ähnliche von Theremin [1]), wiewohl die letztre über die bloße Einheit der Idee der Religion hinausgeht; und da katechetiſche und asketiſche Schriften oder homiletiſch-praktiſche Handbücher hier nicht in Betracht gezogen werden dürfen, ſo bleibt nur übrig, die nicht zur Ausführung gelangten Entwürfe oder Andeutungen eines C. L. Nitzſch [2]),

eines Schleiermacher [3]) und Schwarz [4]) und den Verſuch H. Karſten's [5]) zu erwähnen.

Anmerk. Es iſt hier überall nur von der Geſchichte des chriſtlichen Lehrbaus in Bezug auf die Vereinigung der Glaubens- und Sittenlehre die Rede.

*) Im Hirten des Hermas der Gegenſatz der ἐντολαὶ gegen die Geſichte und Gleichniſſe. — Cyrill. Catech. Illum. IV. ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν ἀκριβείας καὶ πράξεων ἀγαθῶν κ. λ. — Clemens v. Alexandrien unterſucht im Eingange zum Pädagogus die verſchiedenen Verhältniſſe des göttlichen Logos zum heilsbedürftigen Menſchen; der Logos iſt zwar Einer und derſelbe, aber theils führt er zur Anſchauung der Wahrheit, als ein διδωτικὸς, ἀποκαλυπτικὸς, theils bildet er den Menſchen als πρακτικὸς zur gläubigen und ſeligen Anſchauung aus. In letztrer Hinſicht wieder iſt er theils προτρεπτικὸς, παρορμητικὸς (Princip einer propädeutiſchen Ethik von apologetiſcher Bedeutung) theils παιδαγωγὸς (Princip einer propädeutiſchen Aſcetik).

**) In der Vorrede zur Chriſtlichen Religion in ihrem wahren Zuſammenhange und ihrer Vortrefflichkeit vorgeſtellt vom geheimen Juſtizrath Pütter zu Göttingen. Gött. 1779.

***) De fide et officiis Christianorum. Londini 1727. (Laut der Vorerinnerung nach ſeinem Tode und nur in wenigen Exemplaren für Freunde abgedruckt.) Die vier erſten Hauptſtücke enthalten eine hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums mit apologetiſcher Tendenz. Es giebt eine religio prima, aeterna, immutabilis, in welcher alle poſitiven Religionen wurzeln. Sie erſcheint nicht bloß in der abſtracten Geſtalt der Philoſophie, ſondern auch in dem Leben einzelner Urväter, eines Henoch, eines Noah. Das Heidenthum in ſeiner Oeffentlichkeit iſt die gröbſte Entſtellung derſelben. Im Moſaismus wird ſie, jedoch auf volksthümliche Weiſe, durch göttliche Auctorität hergeſtellt. Ohne volksthümliche Schranke, mit vollkommner Entwickelung der Hoffnung der ſeligen Unſterblichkeit durch Jeſus Chriſtus. Die abſolute Vollkommenheit und ausſchließliche Selbſtgenugſamkeit des Chriſtenthums behauptet der Verfaſſer nicht. In fünf Hauptſtücken beſchreibt er darauf die lex christiana. Im erſten die Verehrung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit und die einfachen Gebräuche, durch welche dieſelbe äußerlich und gemeinſchaftlich ſich darſtellt. Im zweiten iſt von der höchſten

Sittenregel die Rede, zugleich von den Belohnungen und Strafen. Im dritten vom allgemeinen chriſtlichen Glauben nach dem apoſtoliſchen Symbole. Im vierten von denjenigen Beſtimmungen des Glaubens, welche beſonders verſchiedenartiger Auffaſſung unterworfen ſind, als Erbſünde, Rechtfertigung, Genugthuung, Willensfreiheit, Gnade, Erwählung, und über welche, ſofern ſie der ſittlichen Idee angemeſſen erſcheinen oder nicht, übrigens aber mit Zurückhaltung entſchieden wird. Das letzte handelt von der Kirche und den Formen des Kirchenregiments. Von dem Perſönlichen der Erlöſung weiß der Verfaſſer nichts. Die Gottheit Chriſti iſt die Lehr-Autorität. Wunder- und offenbarungsgläubig, ſchriftgläubig iſt er durch und durch, dennoch hat ſeine Exegeſe, weil er alles auf religio prima zurückführt, eine rationaliſtiſche Neigung, und in Bezug auf die Erlöſung eine pelagianiſche.

1) Die Lehre vom göttlichen Reiche. Berlin 1823.

2) De revelatione religionis externa eademque publica p. 200. und Prolusio II. de antinomismo Jo. Agricolae p. 35— 38.

3) Glaubenslehre I. S. 159. vergl. Kurze Darſtell. des theol. Studiums 2. Aufl. §. 223—231.

4) Grundriß der proteſt. Dogmatik. Heidelb. 1816. S. XXII. und Theol. Stud. u. Krit. 1832. S. 107. „Aphorismen zur Vereinigung der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre mit Hinweiſung auf Nitzſch's Syſtem der chriſtl. Lehre."

5) Lehrbuch der chriſtlichen Religion für die obern Claſſen höherer Bildungsanſtalten. Roſtock, 1838.

§. 49. Auguſtinus.

Andreas Hyperius *), der in ſeiner theologiſchen Methodologie die vorzüglichſten chriſtlichen Lehrgebäude, die es bis auf die Reformation gegeben, im Grundriſſe darſtellt, macht mit Auguſtin's Entwürfen mit Recht den Anfang, denn des Origenes Buch „von den Grundwahrheiten" iſt reine und bloße Dogmatik; des Nyſſeniſchen Gregors große Katecheſe, ſchon des Athanaſius Tractat „von der Menſchwerdung" enthält nur die Keime des ſittlichen Chriſtenthums, und wenn vom Lactantius ethiſche Begriffe mit dogmatiſchen, sapi-

entia, iustitia, cultus, vita beata zusammengestellt werden, so liegt dem doch kein Bewußtsein von Anordnung christlicher Lehre zum Grunde. Augustinus **) nun geht von dem Begriffe der subjectiven Gottesverehrung (pietas) aus, und theilt sie in fides, spes et charitas. Und ob er gleich nach dieser Eintheilung wirklich das christliche Handbuch für den Laurentius ausführt, — wobei nur die Lehre von der Liebe sehr unentwickelt bleibt, weil ihr so vieles durch das vorhergehende hinweggenommen worden ist — so deutet er doch gleich anfangs die verborgne objective Einheit des Systems, die Person Christi, und also auch die Möglichkeit einer andern Anordnung unverkennbar genug an.

*) De Theologo s. de ratione studii theologici libri IV. Basil. 1556. vid. lib. III. p. 445. Variae formulae colligendi locos communes in theologia.

**) De vera religione. Vollständiger im Enchiridion ad Laurentium urbis Romae primicerium. Hyperius hat den Augustin'schen Entwurf nicht genau genug aufgefaßt.

§. 50. Gennadius.

Ganz in den Gesichtspuncten der polemischen Theologie und der Kirchenzucht sind diejenigen Umschreibungen des Ganzen der christlichen Lehre befangen, welche in der Form erweiterter kirchlicher Symbole oder Lehrbekenntnisse von Gennadius von Marseille und Isidor von Sevilla gegeben werden. Die erstere unter dem Titel de dogmatibus ecclesiasticis kommt unter den Werken des Augustinus, die andre, des Isidor, in seiner Schrift de officiis ecclesiasticis vor. Beide enthalten zugleich diejenigen sittlichen Dogmen, welche bis dahin durch öffentliche Streitigkeiten veranlaßt oder durch Bedürfnisse der Kirchengemeinschaft hervorgerufen worden waren. Uebrigens sind die ethischen Elemente von Johann von Damaskus, in der Ekthese des kirchlichen Lehrbegriffs, nicht ganz übergangen.

§. 51. Die Scholaſtiker.

In den vier Büchern der Sentenzen, von Gott, der Creatur, der Erlöſung, den Sacramenten und dem künftigen Leben (oder von der irdiſchen und himmliſchen Gemeinſchaft des Heils) hat Peter der Lombarde dogmatiſches und ethiſches alſo vereinigt, daß an die Lehre des andern Buchs vom Falle ſich die ganze ſittliche Naturlehre und die Lehre von der Sünde in allen ihren Arten anknüpft; im dritten Buche aber entwickelt ſich aus dem Glauben an das Heil die Liebe, aus dieſer die Pflichten- und Tugendlehre, dann folgen die Gebote des Decalogs, Geſetz und Evangelium. Endlich im vierten erſcheinen neben den kirchlichen auch die bürgerlichen und häuslichen Pflichtverhältniſſe, obwohl eben ſo unvollſtändig als unebenmäßig. Dennoch läßt ſich aus dem Werke der Sentenzen die natürliche Ordnung chriſtlicher Lehren weit eher herausfinden als aus der Summa des Thomas von Aquino, deren erſter Theil die Ontologie umfaßt und dem zweiten das praktiſche Chriſtenthum, dem dritten die hiſtoriſchen Lehren von Chriſto und dem kirchlichen Verhältniſſe vorbehält.

§. 52. Die Reformatoren und ihre Nachfolger.

Ungeachtet ihrer ganz andern Richtung und Behandlungsart kommen doch die Reformatoren und ihre Schüler auf die Grundeintheilung des Petrus Lombardus, ſofern ſie dem apoſtoliſchen Symbole und der Natur der Sache entſprach, mehrentheils zurück. Wir finden bei ihnen dieſelbe Verknüpfung der ſittlichen Elemente mit Glaube, Hoffnung und Liebe, und mit dem Decaloge, und dieſelbe Verbindung der Lehren vom häuslichen und bürgerlichen Stande mit der Lehre von der Kirche. In genetiſcher Hinſicht iſt die Methode Calvins vollkommner als die des Melanchthon; aber beſonders verdient der einfache Gedanke Luthers hervorgehoben zu werden, daß die

chriſtliche Lehre 1) eine Lehre vom Glauben ſei, die aus den zwei Stücken von der Sünde und von der Gnade beſtehe, und 2) eine Lehre von der Liebe, die theils den Dienſt theils die Geduld in ſich faſſe.

§. 53. Hyperius und Joh. Gerhard.

Außerdem ſcheinen uns zwei Theologen aus dem Zeitraume der Local-Methode Auszeichnung zu verdienen, Hyperius und Gerhard, der eine, weil er durch eine uns abſichtlich vorgetragne Reflexion über das Lehrgebäude des Chriſtenthums zu der Anordnung gelangt, die er den Studirenden empfiehlt; der andre, weil er in Gemeinſchaft mit den mehr ausgearbeiteten Ausgaben von den locis des Melanchthon einer langen Reihe von Syſtematikern zum Vorgänger gedient zu haben ſcheint. Fürs erſte deutet Hyperius, wiewohl ſehr ſanft, an, was er an den Anordnungen ſeiner nächſten Vorgänger und Zeitgenoſſen mißbillige, nämlich daß ſie das Syſtem noch zu ſehr von den Zeitfragen beherrſcht werden ließen, welches freilich von dem erſten einfachen Entwurfe des Melanchthon nicht galt, und dann, daß ſie Haupttheile, κεφάλαια γενικώτατα, mit Unterabtheilungen vermiſcht hätten. Die Summe nun der geoffenbarten Religion drückt er in folgendem Satze aus: Deus condidit mundum et in eo homines, ut ex his constitueretur ecclesia, in qua ipse secundum doctrinam legis et evangelii coleretur, ad seculi usque consummationem. Sechs Hauptbegriffe laſſen ſich aus dieſem Satze ziehen: Gott, Creatur, Kirche, Lehre, Sacrament, Vollendung, und in denſelben ſind die Stammväter der ganzen Familie der chriſtlichen Lehren gegeben. Freilich müſſen ſie auf eine Einheit bezogen werden; ponatur igitur vestibuli vice locus separatus: verbum Dei s. sacra scriptura. Nur das erſte und letzte Hauptſtück ausgenommen, zieht ſich durch alle übrigen der Gegenſatz ante lapsum et post lapsum hindurch. Denn es giebt auch eine

Kirche, ein Geſetz und Evangelium, ein Sacrament für beide Zuſtände. In der Lehre aber macht das Geſetz oder die Lehre von der Liebe den Anfang, welche nach dem Falle im Decaloge beſteht, worauf dann die Lehren des Glaubens und der Hoffnung folgen, und in dieſer ſo tiefen und ſo vielfach vermittelten Unterabtheilung verbirgt ſich gleichſam der wahre Hauptbegriff des Chriſtenthums, der Begriff des Heils — fides concipitur ex evangelio, evangelium post lapsum = Christus homo factus et mediator, während nur der hiſtoriſche Gegenſatz des Urſtandes und Falles, der ohne den Gnadenſtand in dieſer Vielfachheit nicht erſcheinen durfte, ſich durch alle Lehren hindurchzieht und doch auch nirgends in der Gliederung der Haupttheile zum Vorſchein kommt. Die Fehler dieſer Anordnung ſind auffallend, aber lehrreich. Der Begriff der göttlichen Lehre iſt die Verknüpfung des Ganzen und zugleich eins der ſechs Glieder. Statt daß doctrina (lex et evang.) als Mittel des Heils gelten ſollte, gilt das Heil bloß als Inhalt der Lehre; und vom Inhalt der Lehre wieder ſind die Verhältniſſe Gottes zur Creatur in ſeinen Eigenſchaften und Werken dem Scheine nach, den das Syſtem giebt, ausgeſchloſſen. Neu iſt die bedeutende Voranſtellung der Kirche, deren Begriff in derſelben Weite und Entfaltung aufgefaßt worden iſt, wie von andern Syſtematikern Bund Gottes, Reich Gottes. Johann Gerhard beginnt viel einfacher und kunſtloſer, verfährt aber wenigſtens in den Aphorismen *) mit bewundernswürdiger Strenge in der Verknüpfung. De scriptura, de Deo, de persona et officio Christi, de creatione et angelis, de providentia, de electione et reprobatione, de imagine Dei in homine ante lapsum, de peccato originali, de libero arbitrio, de lege, de evangelio, de poenitentia, de fide, de bonis operibus, de sacramentis, de baptismo, de s. coena, de ecclesia, de ministerio ecclesiastico, de ordine politico, de coniugio, de quatuor hominis novissimis, ſind die Oerter, über welche er aphoriſtiſch d. h. kurz, aber nicht zuſammenhangslos

handelt. Abgerechnet daß er von der Incarnation früher als von der Schöpfung und Erlöſung handelt, weil ihm alles, was die Perſönlichkeit des Erlöſers bedarf, nothwendig mit der Lehre von Gott zuſammen zu hangen ſchien, iſt die Verknüpfung der Glieder genau gehalten, und in einer vorläufigen Hypotypoſe vom Verfaſſer aufgewieſen worden. Keineswegs aber legt er die Darſtellung des chriſtlichen Lebens in die Lehre vom Decalog. Denn da das Geſetz nicht die Beſtimmung hat, dieſes chriſtliche Leben zu verwirklichen, ſo behandelt er es auch bloß als die zur Verdammniß der Sünde geoffenbarte Vollkommenheit des Gehorſams. Dagegen entſteht ihm mit der göttlichen Rechtfertigung die Erneuerung des Lebens, oder aus dem Glauben, der durch Liebe thätig iſt, gehen die guten Werke hervor, welche ſich auf die Pflichten gegen Gott, gegen uns ſelbſt und den Nächſten beziehen, und dieſe Dreifaltigkeit der Pflicht- und Tugendlehre hält er ſo feſt, daß er ſie auch in dem σωφρόνως, δικαίως καὶ εὐσεβῶς Tit. 2, 13. ſowie in der antipharisäiſchen Lehre Jeſu vom Faſten, von den Almoſen, und vom Beten ausgedrückt findet. Dieſe Eintheilung ſcheint ſein Eigenthum zu ſein **); ebenſo der Uebergang, den er von der Lehre der Kirche zu der Lehre von den letzten Dingen durch den Satz nimmt, ecclesiam suam Deus hac in vita subiicit cruci — tandem autem in futura vita eam glorificabit. Und zwar ſoll dadurch Raum entſtehen für den in den Syſtemen der Nachfolger und ſchon bei Melanchthon weit ausgeführten parakletiſchen Ort de cruce et afflictionibus. Denn die chriſtliche Hoffnung iſt das Parallel der Geſinnung von dem Dogma von der Vollendung der Kirche in der Herrlichkeit der Wiederkunft Chriſti. Bis auf die Zeit der Abſonderung der chriſtlichen Ethik treten die Hauptſtücke von den guten Werken, von der Anbetung, von dem Kreuz und dem Prüfungsſtande in den Geſammtdarſtellungen des Chriſtenthums in weiter Ausführung hervor.

*) Aphorismi succincti et selecti in XXIII capitibus, totius theologiae

nucleum continentes — a Ioh. Gerhardo Th. D. et Sup. Heldburg. Jenae, 1611. 8.

**) Wenn ſie nicht etwa von Calvin Institt. III. 4. entlehnt iſt.

§. 54. *Idea fidei fratrum.*

Auch nach der Epoche der abgeſonderten Ethik befleißigen ſich diejenigen, die der Spur der Spener'ſchen Methode folgen, z. B. Freylingshauſen, Rambach, Spangenberg *), entweder überhaupt das theologiſche Lehrgebäude dem Katechismus näher zu bringen, oder den praktiſchen Oertern, die ſeit Melanchthon bereits angebaut waren, gehörige Ausführung zu geben, und obgleich der Spangenberg'ſche kurze Begriff idea fidei überſchrieben iſt, ſo treten doch zwiſchen die Lehren von der Heiligung und von der Gemeinde die Abhandlungen von den Geboten Gottes, von der Liebe Gottes und von der Liebe des Nächſten als Hauptabtheilungen ein. Unter denen, die einen innern Zuſammenhang und den umſchließenden Begriff der chriſtlichen Lehren angeſtrebt haben, zeichnet ſich Friedrich Chriſtian Oetinger**) aus. Die Idee des Lebens iſt es, welche ſich ihm durch das Chriſtenthum entwickelt. Obgleich dieſe Idee ſich dazu geeignet hätte, ſo hat er ſie doch wenigſtens nicht ausdrücklich und wiſſentlich bis zur Darſtellung des ſittlichen Chriſtenthums entfaltet.

*) S. Idea fidei fratrum oder kurzer Begriff der chriſtlichen Lehre in den evangel. Brüdergemeinen, dargelegt von Auguſt Gottlieb Spangenberg, Barby, 1779.

**) S. Theologia ex idea vitae deducta, in sex locos reducta, quorum quilibet 1. secundum sensum communem, 2. secundum mysteria scripturae, 3. secundum formulas theticas nova et experimentali methodo pertractatur. Auctore Fr. Chr. Oetinger etc. Francof. 1765. praef. u. S. 512. 1. *Deus* est ipsissima vita et ἀφθαρσία solvi nescia. Creaturae non habent vitam solvi nesciam. Vita est duplex, physica et spiritualis. — In Deo est utraque vita una et indissolubilis. — 2. *Homo* constat spiraculo vitae duplicis. — 3.

Lex non habet locum, ubi unum tantum est, hinc solus Deus est sine lege. Unum est et manet unum, nec est deviationis capax. Ubi lex est, ibi vita ad minimum duplex, solutionis et aberrationis possibilitatem habens, esse debet. — 4. *Peccatum* est ipsa aberratio vitae duplicis a primaeva colligatione, adeoque a lege, quae solutioni mortem praesagit. — 5. *Gratia* est illud beneplacitum Dei, quo reducendi vitam spiritualem ad vitam naturalem certum ordinem constituit. — 6. *Ecclesia* est coetus, in quo est unitas spiritus, una praesentia Dei in vita omnibus membris communi. Unitas spiritus fundatur in unitate fidei: adeoque vita spiritualis per verbum rursus vitae naturali est coadunata per singula membra. — 7. *Novissima* sunt, ubi vita interior tum naturalis tum spiritualis est extraposita; ubi occultum fit manifestum, ut in resurrectione, morte secunda, nova Jerusalem, nova terra, praeeunte judicio extremo, donec Deus post aeonas aeonum erit omnia in omnibus. — NB. In der Ausführung hat Oetinger die Lehre von der Sünde unter die Lehre vom Geſetz begriffen: daher auf dem Titel nur 6 loci gezählt werden.

§. 55. Neuere Verſuche.

Carl Ludwig Nitzſch ſuchte an dem von ihm gebildeten und in der h. Schrift nachgewieſenen Begriffe der Offenbarung eine beſondre Angemeſſenheit zur endlichen *) Ausführung eines theologiſchen Gebäudes aufzuweiſen, indem er die bei alten und neuen Theologen vorwaltende Vermiſchung des rationalen und hiſtoriſchen Gehalts der chriſtlichen Dogmen für die weſentliche Urſache des Mißlingens der Syſteme erklärte. Und in der That hat er gezeigt, wie aus dem einigen Dogma von Jeſu dem Meſſias s. Homine veri nominis eodemque Dei filio bei vorausgeſetzter Unterſcheidung der Idee und des Factums 1) eine Religionslehre, welche Menſchen-, Gottes- und Gottſeligkeitslehre iſt, 2) eine Offenbarungslehre, 3) eine Offenbarungs-Glaubenslehre abzuleiten ſei **). Nichts kann wahrer ſein, als dieſe Angabe des Mittel-Begriffs, und weder an den Haupttheilen noch an den untergeordneten wird man das Aus- und Anſchließende, noch am Ganzen das Erſchöpfende vermiſſen

aber wir können nach unſrer Anſicht weder in die Trennung des erſten und andern Haupttheils noch in die Voranſtellung der Anthropologie willigen.

Wenn man ſich erinnert, wie viel Auguſtin mit dem Begriffe Staat Gottes, wie viel Andere mit dem Begriffe Bund Gottes ausgerichtet, und in welchem weiten Sinne Vorfahren und Zeitgenoſſen die Kirche genommen, ſo wird es wenig befremden, daß Theremin aus der in der h. Schrift nachgewieſenen Grundidee Reich Gottes nicht nur die Lehren von den göttlichen und menſchlichen Eigenſchaften und von der Erlöſung, ſondern auch die ganze Tugend-, Verhältniß- und Pflichtenlehre abzuleiten verſuchte. Es haben ſich mit dieſem trefflichen Verſuche wichtige Geſichtspuncte für die Vereinigung der Moral und Dogmatik ergeben. Wie könnte es auch anders ſein, da der zum Grunde gelegte Begriff nicht allein Gott, Menſchen, Engel und Welten in der höchſten ſittlich-religiöſen Idee vereinigt, ſondern auch die höchſte Vernunftidee mit der Wahrheit der Offenbarung und Erlöſung alſo mit ihrer Verwirklichung zu vereinigen ſcheint. Sehr mannigfaltige Verlegenheiten, in welche ſonſt der Syſtematiker geräth, müſſen hier wegfallen. Demungeachtet liegt in dieſer Anordnung eine gewiſſe Täuſchung. Diejenige Idee des göttlichen Staats nämlich, aus welcher ſich wirklich durch ununterbrochene Progreſſion ein ganzes Religionsſyſtem entwickeln läßt, iſt im Verhältniſſe zur bibliſchen Lehre vom Reiche Gottes eine abſtracte Idee, und nirgends findet ſich für ſie in der Schrift ein unmittelbarer ganz adäquater Ausdruck. Geſetzt aber, daß er ſich fände — und er möchte ſich wenigſtens in den Stoiſchen Lehren von der höchſten πολιτεία oder βασιλεία noch vollkommner vorfinden, ſo wäre es doch nicht möglich, die Lehre vom wirklichen Sündenfalle und von dem thatſächlichen Heile aus einer ſolchen Vorſtellung ab zu leiten. Ganz anders iſt es mit dem bibliſchen Begriffe des Reiches Gottes; dieſer bringt überall das, was er ausſchließt, die Welt, die Reiche der Welt, das Reich

der Finſterniß und des Weltfürſten, alſo ſeinen Gegenſatz ſchon mit ſich, und lehnt ſich daher rückwärts an höher ſtehende Begriffe der Gnade, der Erwählung, des göttlichen Heilsbeſchluſſes an. Hätte nun der Herr Verfaſſer der Lehre vom göttlichen Reiche dieſen ſeinen allgemeinen Begriff durch die verſchiedenen Beſtimmungen und Beziehungen deſſelben (z. B. von der natürlichen Anlage des Reiches Gottes, vom Abfalle, von der Herſtellung, von den verſchiedenen Erſcheinungen des göttlichen Staates, vom Eingange des Menſchen in das Reich Gottes u. dergl.) zu einer Theilung und Gliederung des chriſtlichen Lehrſyſtems anwenden wollen, ſo würde ſich von ſelbſt ergeben haben, daß dieß der rechte verknüpfende Mittelbegriff noch nicht ſei, und daß ἀπολύτρωσις, σωτηρία in dieſer Hinſicht eine größere Geltung habe.

F. H. C. Schwarz unterläßt in der oben angeführten Dogmatik nicht, theils an mehreren Stellen z. B. §. 129—132. (vom göttlichen Leben) und §. 177. (von der Vereinigung mit Gott) in das Ganze der chriſtlichen Ethik hinüber zu ſchauen, theils einen gewiſſen Parallelism der Glaubens- und Sittenlehre in kurzen Bemerkungen anzudeuten. Er theilt die Glaubenslehre in die drei Lehren von Gott, vom Menſchen und vom Verhältniß des Menſchen zu Gott. Wie nun dieſen Theilen die ethiſche Dreiheit: Glaube, Liebe, Hoffnung entſprechen ſolle, kann freilich erſt durch die Unterabtheilungen klar werden. Mit der Glaubenslehre nämlich von Gott an ſich tritt die ethiſche vom göttlichen Geſetze, Willen Gottes im Gewiſſen, mit der Glaubenslehre von Gottes Beziehung zur Welt die ethiſche Lehre von der Achtung für das Geſetz (oder von den einzelnen Geſetzen), mit der Glaubenslehre der Dreieinigkeit die ethiſche Lehre von der Anbetung Gottes als des höchſten Guten in Verbindung. Mit der Glaubenslehre vom göttlichen Ebenbilde — die Selbſtliebe; mit der Glaubenslehre von der Erlöſung — die Nächſtenliebe; mit der vom Heile des Menſchen — die Gottesliebe. Endlich im dritten Theile

mit der Glaubenslehre von den Gnadenwirkungen — das Streben nach Heiligkeit (sittlicher Charakter); mit den Gnadenmitteln — die Thätigkeit im Reiche Gottes; und mit dem ewigen Heile — die Gottähnlichkeit als ewiges Ziel.

Unter der Anleitung der Schleiermacher'schen Lehre und Methode hat endlich Karsten ein christliches Lehrbuch entworfen und ausgeführt. Das Erscheinungsleben Christi, als Mittelpunct des christlichfrommen Selbstbewußtseins, dient ihm zum Eintheilungsgrunde für die Darstellung, deren erster Theil von der Person Jesu Christi handelt, so daß dem zweiten die Bildung des neuen Lebens durch Christum, dem dritten das neue Leben in Christo zufällt. So sehr wir die Entschiedenheit ehren, mit welcher hier das thatsächliche und erfahrungsmäßige des Christenthums hat sollen durchgehends festgehalten werden, so entstehen uns doch viele Bedenken gegen den Plan und die Ausführung. Die Erscheinung Christi, der Eintheilungsgrund, faßt Person und Wirken, aber nun kein Drittes mehr in sich; die göttliche Causalität, die aufs neue eintreten muß, ehe das neue Leben in dem christlichen Individuum erzeugt werden kann, ist der heilige Geist. Das dritte läßt sich den beiden ersten Momenten gar nicht coordiniren, es könnte nur durch dialektische Behandlung des Wirkens Jesu mit hervortreten — z. B. Selbstdarstellung und Selbstmittheilung. Soviel treffliches nun die drei Ausführungen darbieten, so bleibt doch der Anstoß übrig, daß die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften von dem objectiven Begriffe der unmittelbaren Offenbarung Gottes in Christo getrennt und mit dem subjectiven, christliche Andacht vereinigt wird.

*) De revel. etc. p. 200. Nam systema veri nominis, quo universa illa doctrina (christiana), qua materiam et formam, ex una eademque notione derivetur, multis hodie agnoscentibus et fatentibus, adhuc desideratur.

**) Ibid. p. 201. sqq.

A. De religione rationali divinitus promulgata:
  a. de *homine*, — qualis esse debeat et qualis sit;
  b. de *Deo* eiusque perfectionibus et triplici personalitate;
  c. de *religiositate* interna atque externa.
B. De religionis revelatione:
  a. de *modo* revelationis s. de historia et institutione Jesu Christi,
  b. de *forma* — s. de divina eius origine atque auctoritate,
  c. de *effectu* — s. de ecclesia.
C. De fide revelationi habenda;
  a. de *causis* historicis et moralibus huius fidei,
  b. de *effectu* — s. de immutatione morali,
  c. de *cultura* huius fidei, pars ascetica.

§. 56. Mittelbegriff.

Was neuere und ältere Gottesgelehrte*) behauptet haben, daß ein wahres System der christlichen Lehre weder möglich noch zulässig sei, unterliegt einer nähern Bestimmung. Ueberall wo ein eigenthümliches von Leben und Bewußtsein, von Lehre und Wort sich findet, hat es entweder nur den Schein des Bestandes und der Eigenthümlichkeit, oder es muß Mannigfaltigkeit und also auch Ordnung und folglich auch Einheit an ihm entdeckt werden können. Ob diese Einheit eine schlechthin einfache oder eine synthetische sei, ist eine andre Frage. Wir behaupten, sie sei keine schlechthin einfache. Das Christenthum als die sich verwirklichende Idee der Religion hat ungeachtet seiner göttlichen Neuheit und Thatsächlichkeit eine Beziehung auf die Religion überhaupt. Da nun die Religion überhaupt, als Vorstellung und Erkenntnißweise, ein Sein und Werden im Dasein bis zu einem endlichen Gewordensein erkennen lehrt oder zum Bewußtsein bringen soll, so kann keine Religionslehre sein, die nicht Gott und die Welt, Gott und die Menschen, in Ansehung der Ursache und des Zweckes, also ontologisch und teleologisch in Verhältniß setzt. Dieß sind die nothwendigen und unfehlbaren Momente oder innern Beziehungen des allge-

meinen religiösen Gedankens. Allein es handelt sich um den Anfangspunct der denkenden Bewegung, von welchem aus der Kreis umschrieben werden soll. Da sagen nun einige, der Anfang biete sich in jedem Dogma dar, denn z. B. die völlig bestimmte Lehre vom Menschen concentrire alle übrigen, oder die hinreichend erkannte Wahrheit des Zieles der Geschichte beleuchte den Grund und Anfang derselben. Da nun aber in dieser Weise jedes erste Dogma seine Bestimmtheit z. B. seine christliche Beschaffenheit nicht schon in sich trüge, sondern anders woher empfangen müßte, so würde man immer noch nach dem eigentlich bestimmenden ersten Dogma weiter fragen müssen, und das System käme nur unter Voraussetzung des Systems zu Stande. In der That ist dieß letztre überall der Fall, wo, wie z. B. bei Melanchthon, Hyperius und Andern, dem christlichen Lehrgebäude keine andre Einheit, als die der heiligen Schrift oder des göttlichen Wortes zum Grunde gelegt wird. Neuere haben dasselbe an dem Begriffe der „Lehre Jesu." Oder man verknüpfte die Dogmen mit der systemlosen heiligen Schrift durch den Begriff der Theologie, wonach es sich denn um das Object und Subject derselben, und um die Causalität und Finalität ihrer Beziehung aufeinander handelte. Es leuchtet ein, daß keine dieser Verfahrungsweisen genügte; denn keine ließ an sich schon die bestimmte Vollkommenheit der christlichen Religion erkennen, und keine stellte ein erstes, oder begründendes, oder umschließendes Dogma auf. Beiden Forderungen suchte man gerecht zu werden, wenn die Idee Gottes, oder die Idee des göttlichen Reiches oder die Idee des Lebens der christlichen Religionslehre zum Quelle angewiesen wurde. Der erste Fall verspricht die unbedingteste Logik, der zweite die vollkommenste Ethik, der dritte die Physik der christlichen Theologie hervorzubringen **). Was nun die beiden letztern anlangt, so haben sie für sich, daß sie das Object und Subject der Religion, das Sein und Werden umschließend darstellen, und zugleich in anerkannt große biblische Vorstellungen einschlagen. Letztres ist

jedoch, wie ſchon oben in Rückſicht der Vorſtellung vom Reiche Gottes bemerkt wurde, ein bloßer Schein. Denn auch ζωὴ αἰώνιος oder ζωὴ muß erſt über die bibliſche Beſtimmtheit hinaus durch den philoſophiſchen Begriff erweitert und verallgemeinert werden, ehe es jene Umſchließung bewirken oder jene Einheit des religiöſen Stoffes darſtellen kann. Anlangend aber die Idee Gottes, ſo iſt ſie nicht nur umſchließend, ſondern zugleich vollkommen productiv und ſcheint, da ſie ja ſofort in der chriſtlichen Beſtimmtheit als Lehre von der Dreieinigkeit auftreten kann, alle Forderungen zu befriedigen. Allein es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen der abſoluten Logik und der chriſtlichen Theologie. Geſetzt daß wir vermöge einer logiſchen Evolution der Idee Gottes den Logos Gottes, und den Geiſt Gottes, Daſein und Bewußtſein der Welt erkennen, ſo iſt doch die Wahrheit ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο weit über dieſe Logik erhaben. Weder die Wirklichkeit der Sünde als des Gemeinzuſtandes noch die Menſchwerdung des Sohnes Gottes und die in ihm beſtehende Erlöſung läßt ſich aus dem Begriffe des Logos an ſich herleiten. Die Erkenntniß der chriſtlichen Trinität wurzelt in der Erkenntniß Chriſti des Sohnes Gottes, obgleich Chriſtus ſelbſt nur durch die anfängliche und vorläufige Erkenntniß Gottes erkennbar wird; ein Verhältniß, welches von jeher unter den chriſtlichen Theologen Anerkennung gefunden hat ohne jemals wahrhaft vollzogen zu werden. Man darf daher nicht zweifeln, der Begriff des Erlöſers oder das Dogma von Chriſtus ſei das erſte, begründende, umſchließende Dogma der chriſtlichen Lehre als ſolcher. Nur läßt ſich die Reihe der chriſtlichen Dogmen nicht in einer und derſelben Richtung aus der Lehre vom Erlöſer entwickeln. Denn die bloße progreſſive Entwicklung des Dogma's von Chriſtus blickt in allen ihren Momenten ſchon auf andre Wahrheiten zurück, die zwar nicht unabhängig von ihm, von ſeinem Daſein und Soſein, aber doch als Vorausſetzungen ſeines perſönlichen Seins und Wirkens alſo durch eine regreſſive Entwicklung erkannt

werden. Der Erlöser weiset als solcher auf die göttliche Schöpfung des Menschen, auf göttliches und menschliches Wesen, auf ursprüngliche und gefallne Natur zurück, und wir vermögen sie in diesen Beziehungen nur in ihm und durch ihn so zu erkennen, wie es als nothwendige Voraussetzung zur rechten Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung, und von den Mitteln und Zielen der Erlösung erforderlich ist; allein eben daraus ergiebt sich, daß es eine zwiefache Richtung giebt, in welcher sich das christliche in der Person und dem Werke des Erlösers begründete Lehrgebäude erzeugt. Wir nennen daher die Einheit dieses Systems einen Mittelbegriff d. h. einen solchen, der zunächst auf gewisse Voraussetzungen führt, ehe er eine Auseinandersetzung zuläßt. Ein solcher Begriff ist die Erlösung der Welt durch Jesum Christum. Mehrere Erscheinungen geben schon den vorläufigen Beweis, daß er zur Begründung des Systems erforderlich und geeignet sei. Wie er allen apostolischen Lehren ihre eigenthümliche Bestimmtheit gebe, ist nach Röm. 1, 17. 1 Cor. 1, 30. 3, 10. 11. 15, 3. 1 Tim. 3, 16. 2 Petr. 1, 1—9. nach der ganzen Anlage des Hebräer-Briefs und vermöge der Bedeutung des Wortes Evangelium nicht zu verkennen. Was das apostolische Symbolum betrifft, und seine aus Matth. 28, 19. zu erkennende Veranlassung, so ist nicht schwer zu beweisen, daß das erste Glied desselben, ehe es das zweite und mit diesem das dritte erzeugen kann, erst selbst aus dem zweiten hervorgegangen sein muß; da denn die Taufe auf den Vater, Sohn und Geist keine andre als die Taufe auf den Namen des Herrn Jesu (A. G. 19, 5.) ist ***). Clemens von Alexandrien und Augustinus machen deutlich genug die Lehre vom Sohne Gottes oder vom Heil in Christo zum Grunde des Gebäudes. Auch erklärt es sich auf diese Weise, warum so viele ältere Dogmatiker mit der Lehre von Gott die Lehre von der Person des Erlösers aufs unmittelbarste verbinden.

*) S. Melanchthon, Loci theol. ed. 1543. Praef. p. 7. Planck in

der Theol. Encyclopädie. Schwarz Proteſt. Dogm. S. XXI. Nr. 8. Die nähere Beſtimmung, die wir verlangen, giebt einigermaaßen bereits Melanchthon a. a. O. — In artibus tradendis singulari cura monstratur ordo partium et indicantur initia, progressiones et metae. Hanc explicandi formam in philosophia vocant methodum: sed haec in iis artibus, quae demonstrationibus exstruuntur, aliter quam in doctrina Ecclesiae instituitur. Nam demonstrativa methodus progreditur ab iis, quae sensui subiecta sunt, et a primis notitiis, quae vocantur principia. Hic in doctrina Ecclesiae tantum ordo quaeritur, non illa methodus demonstrativa. Nam haec doctrina Ecclesiae non ex demonstrationibus sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit etc. — So wahr dieſes iſt, ſo iſt doch Ordnung ohne Einheit nicht da; und daß es für das chriſtliche Syſtem noch eine andre Einheit als den formalen Begriff der Offenbarung gebe, hat er ſelbſt z. B. Loci a. 1521. p. 9. ed. Augusti genugſam angedeutet, ſo daß er mit Augustini Enchirid. §. 5. übereinſtimmt, wo der Satz: certum propriumque fidei catholicae fundamentum Christus est, auch gegen diejenigen, welche einwenden könnten, daß dann die Häretiker den Katholikern gleichgeſetzt würden, vorläufig vertheidigt wird.

**) Wirklich hat J. T. Beck die ganze chriſtliche Lehrwiſſenſchaft nach den bibliſchen Urkunden (Stuttgart, 1840. I.) unter Vorausſtellung der Fundamentallehre von Gott, als Logik, Ethik und Phyſik zuſammenzufaſſen unternommen.

***) S. die Analyſe des apoſtol. Symbolums in m. Sendſchr. an Delbrück, S. 50. Man darf dabei nicht aus der Acht laſſen, daß das erſte Glied des ſogenannten Symbols der Apoſtel in jeder urſprünglichen Bildung nur den abſoluten Monotheismus dem Heidenthume und der Naturverehrung entgegenſtellte, und daß das credo in *unum* Deum factorem coeli etc. nur allmählig dem credo in deum *Patrem* Platz machte. Selbſt ſofern dieſes bereits geſchehen war, hatte pater nicht ſogleich die hypoſtatiſche Bedeutung.

§. 57. Hauptttheile.

Seitdem die articulirende Methode aufgegeben worden iſt, hat ſich die Anordnung um Hauptttheile bemühen müſſen, und mit bloßen Cauſal-, Final-, Medial-Kategorien nicht lange

begnügen können. Zur ſubjectiven Eintheilung des Auguſtinus konnte man um ſo weniger zurückkehren, da unterdeſſen die Ethik von der Dogmatik geſchieden worden war. Diejenigen nun, die nicht ſchon in dem Ausdrucke der dogmatiſchen Haupttheile das eigenthümliche Merkmal des Chriſtenthums gänzlich aufgeben wollten, welches bei bloßer Entgegenſetzung der Lehren von Gott und dem Menſchen (bei Heilmann, Henke und Knapp) doch ganz entſchiedner Weiſe geſchah, befolgten dann mehr oder minder, freilich auf ſehr verſchiedene Art, die gewiſſermaaßen zur Natur-Ordnung gewordene Entwickelung, welche dem apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſe zum Grunde liegt. Die erſte hiebei ſtattfindende Verſchiedenheit beſtand in der Beibehaltung oder Auflöſung der Trichotomie. Die Dreifaltigkeit konnte wiederum auf dreifache Weiſe erhalten werden, entweder ſo, daß Vater, Sohn und Geiſt, oder ſo, daß Schöpfung, Erlöſung und Heiligung, oder ſo, daß der Natur- Gnaden- und künftige Stand des Menſchen die Grundeintheilung hergaben. Am ſtrengſten freilich im erſten Falle, und derſelbe iſt durch Marheinekes *) Dogmatik verwirklicht worden. Wir aber ſetzen voraus, was von Dreieinigkeit im apoſtoliſchen Symbole enthalten ſei, ſei noch unausgebildet und habe mehr die Dignität der hiſtoriſchen Verknüpfung als ſpeculative theologiſche Bedeutung, und die bloße Lehre vom göttlichen Weſen könne ſowenig als die bloße Anthropologie den Organism für einen Lehrbau begründen, der überall ein Verhältniß zwiſchen beiden Seiten und eine durch den Sohn Gottes, der des Menſchen Sohn iſt, begründete göttliche Geſchichte der Welt und Menſchheit nachweiſen muß. Wenn nun demzufolge eine ſogenannte Chriſtologie, Soteriologie, wie bei Döderlein, Eckermann, Ammon, Wegſcheider, Bretſchneider, de Wette, Schott, Schleiermacher und AA. oder wenigſtens eine providentia specialis (salutaris) wie bei Gruner als Haupttheil hervortritt, dann fragt ſich zunächſt, durch welchen andern oder durch welche Mehrzahl von Haupttheilen er

vorbereitet werden soll. Vielleicht durch bloße Theologie, wie bei Döderlein und Eckermann, welches aus denselben Gründen zu widerrathen ist, aus welchen die Gotteslehre für unzureichend geachtet wurde, alle Haupttheile der Dogmatik zu liefern. Anthropologie aber oder Kosmologie können ebensowenig mit der Christologie in ganz gleichen Rang treten. Doch ist noch wichtiger zu fragen, theils ob der Hebel der Heilslehre, die historische Lehre von der Sünde, und wie er vorangehe, theils ob die vorangehenden ontologischen Lehren von Gott und vom Menschen schon in ihrer christlich-thatsächlichen Bestimmtheit behandelt werden sollen oder nicht. In jener Hinsicht tritt zwischen Eckermann und Augusti der vollkommenste Unterschied ein, da der erstere der Heilslehre nicht die mindeste Ponerologie vorausschickt, dieser aber mit dem Haupttheile vom Stande der Sünde den Anfang macht. Andere ziehen die Lehre von der Sünde in den christologischen Haupttheil herein, oder bilden doch aus Heils- und Sünden-Lehre den historisch-positiven Theil des Systems, wie Schleiermacher, Schott und Bretschneider, dergestalt, daß die beiden erstern die Trinitätslehre als das verknüpfende Dogma bis an das Ende verschieben, und dadurch am Eingange des Ganzen einen rein theistischen **) und außerhistorischen oder, dafern er historisches an sich hat, gewissermaaßen alttestamentlichen Haupttheil gewinnen. Es fragt sich also noch immer, wie, wenn die Christologie mit der Theologie coordinirt erscheint, die Einheit des Systems als eines christlichen gerettet werden solle; und andrerseits, wie, wenn die ganze Dogmatik zur Christologie wird, auch Theologie u. s. w. in ihr enthalten oder aus ihr entwickelt werden könne. An einem andern Orte ***) haben wir eine Eintheilung angedeutet, welche diesen Forderungen entsprechen würde. Man hat sonst schon die Person und das Werk des Erlösers entgegengestellt. Die Lehre von der Person des Erlösers ist aber Lehre von Gott und vom Menschen, und zwar zunächst von Gottes Wesen,

Eigenschaften und Werken; denn der Logos Gottes ist an allem Göttlichen betheiligt, und über die Engel erhaben. Wiederum ist das Dogma vom Erlöser eine Lehre von seiner Menschheit, folglich durch Regression auch Lehre vom ursprünglichen und vom sündigen Menschen. Die Lehre aber von der persönlichen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur und von ihrer Vereinigung in Christo ist zugleich Lehre von dem Gegensatze der Schöpfung und Erhaltung mit der Erlösung, folglich Lehre vom einigen göttlichen Rathschlusse des Heils und den allmählichen Verwirklichungen desselben. Würde es möglich, auf diese Weise mittels der Lehre von der Person des Heilandes aus der Christologie die Theologie, Anthropologie (Angelologie) und Soteriologie abzuleiten, so ist klar, daß der andre Haupttheil der Religionslehre, Lehre vom Werke des Erlösers, keine weitere Schwierigkeiten machte. Indessen bleiben eben in Ansehung des ersten Theils noch Hindernisse der Ausführung übrig. Das eine besteht darin, daß die eintretende Dichotomie des Systems der Trinitätslehre Eintrag zu thun scheint; welches Ursach geworden ist, daß einige Systematiker, die die Christologie zum Grunde legten, dennoch sie trinitarisch theilten, wie z. B. Rust und Kling. Der letztre will 1) vom Wesen des Gottmenschen, als des Ebenbildes Gottes, und des Urbildes der Menschheit handeln, 2) von der Natur (?) und Wirksamkeit des Erlösers, 3) vom Werke des Erlösers handeln, wie es durch die Wirkung des heiligen Geistes besteht und zur Vollendung gelangt. Kürzer: von Vater, Sohn und Geist. Im dritten Theil wird er dann die Trinität im höhern Sinne, die ontologische lehren. Wir begnügen uns dagegen zu bemerken, daß diese Eintheilung nur scheinbar trinitarisch ist, obwohl trichotomisch, daß die wahrhaft trinitarische Eintheilung durchaus nur der speculativen Theologie, nicht aber der des Verfassers eignet, und daß sich, wie es die obige Bezeichnung der Theile selbst schon verräth, die Dogmatik als Lehre vom gottmenschlichen Erlöser in keiner

logisch-historischen Weise trinitarisch eintheilen läßt. Gesichert wird übrigens die Trinitätslehre durch die dichotomische Theilung, und zwar so, daß zur Lehre von der Person des Erlösers die ontologische Trinität, Gott, Logos, Geist, zur Lehre vom Werke des Erlösers die ökonomische, Vater, Sohn und Geist, gehöret. Indessen erhebt sich noch eine viel bedeutendere Schwierigkeit, welche auch in dem von Kling entworfnen Plane als eine nicht überwundne hervortritt. Kling muß seinen drei Theilen eine allgemeine Lehre vom Gottmenschen vorausschicken. Man fragt sich nicht nur, bis zu welcher Entwicklung diese Lehre gedeihen werde oder wie eingeschränkt und einfach sie gehalten werden solle, um nicht vorzugreifen, sondern auch, wie sie, ins wirkliche System mit eingestellt, einen selbstständigen Anfang bilden könne, ohne ihre Voraussetzungen mit sich zu führen. Das System der christlichen Lehre hat allerdings seine Voraussetzung; aber keine andre als das sich an der biblischen Vorstellung normirende und vom Geiste der Gemeine getragne christliche Bewußtsein. Unter dem Schutze und Einflusse dieses Bewußtseins und wiederum vermöge der Beziehung des Christenthums auf die Religion überhaupt darf die Dogmatik die Ordnung des Seins und Werdens nach wie vor einschlagen, und die Ordnung des Erkennens und der Offenbarung umgehen, d. h. mit der Lehre von Gott beginnen, der gemeinen Anordnung sich wieder anschließen und in einem ersten synthetischen Theile die Voraussetzungen des Glaubens an die Welterlösung in Christo lehren, ehe sie die Auseinandersetzung desselben Glaubens lehrt. Die Voraussetzungen aber der Heilslehre sind Gott und die Creatur, oder das Gute, das unbedingte und bedingte, und das Böse als Gemeinzustand in Sünde und Tod. Diese beiden Lehren verhalten sich zu allen Entwicklungsgliedern der Heilslehre auf gleiche Weise bedingend. Im übrigen ist jede in der Natur des Gegenstandes begründete Eintheilung der christlichen Glaubenslehre zugleich die rechte Anordnung der ganzen christ-

lichen Lehre; jedoch haben wir, um die beabſichtigte Vereinigung der Glaubens- und Sittenlehre ſchon durch die erſten Bezeichnungen hervorzuheben, unſre Hauptheile Agathologie, Ponerologie und Soteriologie benennen wollen.

*) S. die Anmerkungen Twesten's über die trinitariſche Eintheilung der Dogmatik S. 272. f.

**) Ueber die Wechſelwirkung der Gotteserkenntniß und des Chriſtus-Glaubens giebt es einen geiſtvollen und treffenden Wink bei Clemens von Alexandrien Strom. V. 1, 1. *Καὶ ἵνα τις πιστεύσῃ τῷ υἱῷ, γνῶναι δεῖ τὸν πατέρα πρὸς ὃν καὶ ὁ υἱός. Λύθις τε, ἵνα τὸν πατέρα προγνῶμεν, πιστεῦσαι δεῖ τῷ υἱῷ, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς διδάσκει· ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν διὰ υἱοῦ πατήρ· γνῶσις δὲ υἱοῦ καὶ πατρὸς ἡ κατὰ τὸν κανόνα τὸν γνωστικὸν, τὸν τῷ ὄντι γνωστικὸν, ἐπιβολὴ καὶ διάληψις ἐστιν ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας.*

***) Theol. Stud. und Krit. 1832. S. 171. vergl. Kling, Was für eine Geſtalt der Dogmatik dürfte ſowohl dem gegenwärtigen Zuſtande der theologiſchen Wiſſenſchaft als den Principien der evangeliſchen Kirche am meiſten entſprechen? Tübing. Zeitſchrift für Theol. 1834. H. 4. S. 1.

§. 58. Genetiſche Vereinigung der Glaubens- und der Sittenlehre.

Weder iſt es nöthig, zur Darſtellung des chriſtlichen Lehrſyſtems von Neuem die methodus localis zu Hülfe zu nehmen, noch dürfte der bloße Parallelism der dogmatiſchen und ethiſchen Elemente zum Zwecke führen, ſondern die Natur der Sache ſcheint die genetiſche Methode in dieſem Falle zuzulaſſen und zu fordern. Denn aus den beiden Lehren des erſten Theils von Gott und der Creatur geht von ſelbſt zugleich eine Lehre von der ſittlichen Natur des Menſchen und von den urſprünglichen Anlagen der Gemeinſchaft mit Gott, kurz die ſittliche Naturlehre hervor. Im zweiten Theile aber entſpringt aus der ethiſch-dogmatiſchen Lehre von der Sünde die dogmatiſch-ethiſche

nennen. Indeſſen wolle man erwägen, daß hier weder Gott noch die Welt noch der urſprüngliche Menſch oder menſchliche Zuſtand das Gute genannt wird, ſondern die Verknüpfung von dem Allen, nämlich Gott als der Schaffende und Erhaltende, und der Menſch oder menſchliche Stand in ſeiner göttlichen Bedingtheit und Zweckmäßigkeit, und daß dieſes bloß auf Veranlaſſung des gegebenen Heilsbegriffs geſchieht. Im Uebrigen iſt der Lehrſatz Platons (v. Staate VI.), daß das an ſich Gute eben Gott, und daß das Gute die Grundurſache alles Seins und Denkens ſei, oder über der οὐσία ſtehe, der chriſtlichen Theologie nicht entgegen, wie ſich ſchon aus 1 Joh. 4, 8. 16. ergiebt. Das Wort ἀγαθὸς wird von Gott wenigſtens Matth. 19, 17. und zwar mit Ausſchließlichkeit geſagt. S. Theodorets Dial. de trin. Opp. ed. Schulze V. p. 932. ὅτι ὁ θεὸς οὐ κατὰ μετοχὴν ἀγαθότητος (wie die Engel und Menſchen) ἐστὶν ἀγαθὸς, ἀλλ' αὐτός ἐστιν ἀγαθότης. Und p. sq. καὶ καθόλου πᾶσα ἡ ἀξία τοῦ θεοῦ κτίσις μετοχῇ ἀγαθότητος λέγεται καὶ ἔστιν ἀγαθή· ὁ δὲ θεὸς, φύσει ὢν ἀγαθὸς, αὐτός ἐστιν ἀγαθότης. Und dadurch, daß wir den ganzen urſprünglichen Stand der Dinge zugleich unter das Gute begreifen, wird vielmehr der chriſtliche Glaube auch gegen Plato vertreten, als mit ſeinen Lehren vermengt.

*) S. Clem. Alex. Strom. V. in. und Athan. de incarn. in.

Erſtes Hauptſtück.

Von Gott.

---

§. 60. Daſein und Erkennbarkeit. Name Gottes.

Zwar hat kein Menſch Gott geſehn, Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12. 1 Tim. 6, 16., und nur mittelbarer Weiſe wird ſeine ewige Kraft und Gottheit in ſeinen Werken Röm. 1, 20. und ſeine Vaterſchaft Joh. 14, 9. in Jeſu angeſchauet; aber die Kunde Gottes iſt in den Menſchen, ja allen Geiſtern als

Erſter Theil.

Vom Guten.

§. 59. Das Heil und das Gute.

Die Erlöſung darf weder als bloße Herſtellung noch als bloß vollendende Schöpfung gedacht werden, da ſie vielmehr das eine durch das andre iſt; jedenfalls aber bezieht ſie ſich auf ein urſprüngliches Gutes, ohne welches das Böſe ſelbſt, auf welches ſie ſich zunächſt oder zugleich beziehet, keinen Ort und keine Gelegenheit zu entſtehen und zu beſtehen gehabt hätte. Ferner, das Gute, an welchem das Böſe und das Uebel hat Gelegenheit finden können und welches Erlöſung bedarf, kann nicht daſſelbe ſein, von welchem die Erlöſung urſachlich ausgehet; es liegt daher dem chriſtlichen Glauben und Leben die Vorausſetzung des ewigen Guten oder Gottes, und des geſchaffnen Guten oder des göttlichen Geſchöpfes zum Grunde. Der Erlöſer kann nicht geglaubt werden, ohne daß der Schöpfer geglaubt ſei *); durch die Erkenntniß des Erlöſers aber wird der Schöpfer ſamt allen ſeinen Werken ſelbſt erſt in ſeiner vollkommnen Güte und Wahrheit erkannt.

Anmerk. Gegen das Wagniß, mitten in der chriſtlichen Theologie Gott und Creatur durch den Begriff des Guten zu verknüpfen, läßt ſich freilich mancherlei Einſpruch befürchten. Einige werden überall den ontologiſchen Begriff des Guten nicht zulaſſen wollen; Andre, die ihn zulaſſen, ihn mehr einen platoniſchen als einen chriſtlichen und bibliſchen

nennen. Indeſſen wolle man erwägen, daß hier weder Gott noch die Welt noch der urſprüngliche Menſch oder menſchliche Zuſtand das Gute genannt wird, ſondern die Verknüpfung von dem Allen, nämlich Gott als der Schaffende und Erhaltende, und der Menſch oder menſchliche Stand in ſeiner göttlichen Bedingtheit und Zweckmäßigkeit, und daß dieſes bloß auf Veranlaſſung des gegebenen Heilsbegriffs geſchieht. Im Uebrigen iſt der Lehrſatz Platons (v. Staate VI.), daß das an ſich Gute eben Gott, und daß das Gute die Grundurſache alles Seins und Denkens ſei, oder über der οὐσία ſtehe, der chriſtlichen Theologie nicht entgegen, wie ſich ſchon aus 1 Joh. 4, 8. 16. ergiebt. Das Wort ἀγαθὸς wird von Gott wenigſtens Matth. 19, 17. und zwar mit Ausſchließlichkeit geſagt. S. Theodorets Dial. de trin. Opp. ed. Schulze V. p. 932. ὅτι ὁ θεὸς οὐ κατὰ μετοχὴν ἀγαθότητος (wie die Engel und Menſchen) ἐστὶν ἀγαθὸς, ἀλλ' αὐτός ἐστιν ἀγαθότης. Und p. sq. καὶ καθόλου πᾶσα ἡ ἀξία τοῦ θεοῦ κτίσις μετοχῇ ἀγαθότητος λέγεται καὶ ἐστιν ἀγαθή· ὁ δὲ θεὸς, φύσει ὢν ἀγαθὸς, αὐτός ἐστιν ἀγαθότης. Und dadurch, daß wir den ganzen urſprünglichen Stand der Dinge zugleich unter das Gute begreifen, wird vielmehr der chriſtliche Glaube auch gegen Plato vertreten, als mit ſeinen Lehren vermengt.

*) S. Clem. Alex. Strom. V. in. und Athan. de incarn. in.

Erſtes Hauptſtück.

Von Gott.

---

§. 60. Daſein und Erkennbarkeit. Name Gottes.

Zwar hat kein Menſch Gott geſehn, Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12. 1 Tim. 6, 16., und nur mittelbarer Weiſe wird ſeine ewige Kraft und Gottheit in ſeinen Werken Röm. 1, 20. und ſeine Vaterſchaft Joh. 14, 9. in Jeſu angeſchauet; aber die Kunde Gottes iſt in den Menſchen, ja allen Geiſtern als

ſolchen iſt bewußt, daß Gott iſt. Röm. 1, 19. 20. AG. 17, 23. Jac. 2, 19. Denn das Bewußtſein des Menſchen iſt bewußtes Sein vom Urweſen. Für jenes Bewußtſein iſt Gott nicht allein an ſich, ſondern auch in der Natur und Geſchichte da. „Im Anfang war das Wort, und war bei Gott.“ Der nicht allein Seiner ſelbſt bewußte, ſondern auch ſich offenbarende, ſprechende Gott, ſprach ſich ſchaffend aus und ſchuf redend. So wirkte er das endliche Daſein und im endlichen Daſein das endliche Bewußtſein. „Im Logos war das Leben und das Leben war das Licht der Menſchen.“ Vermöge jenes allgemeinen göttlichen Daſeins giebt es ſtufenweiſes und verhältnißmäßiges Erkennen und Verkennen Gottes. „Das Licht ſcheinet in der Finſterniß, aber die Finſterniß hat es nicht begriffen.“ Vermöge eines beſondern Daſeins — „Johannes zeugete von dem Licht; Er, das Licht kam in ſein Eigenthum; das Wort ward Fleiſch“ — hat Gott einen Namen (2 Moſ. 23, 21. 3 Moſ. 24, 11. 16.) d. h. eine dem Glauben geſchenkte und den Glauben weckende Offenbarkeit und Gegenwart in ſeiner Gemeine. Der vollendete Name Gottes iſt Jeſus Chriſtus. In dieſem Engel des Bundes nennet ſich, vergegenwärtigt ſich der Herr. Denn alle bis zur Erſcheinung Jeſu ergangenen Zeugniſſe und aufgeſchloßnen Erkenntniſſe göttlichen Weſens und Wirkens erlangen durch das ſich erklärende Daſein und Bewußtſein des Heilandes nicht allein Beſtätigung, ſondern auch Erfüllung und organiſche Vollendung. Ueberhaupt ſind die Lehren Jeſu, näher die Lehre Jeſu von Gott durch das Zeugniß, womit er ſich ſelbſt bezeuget, geeinigt. Obgleich nun ſolche Offenbarung weſentlich und wahrhaftig iſt und innerlich wird, alſo daß wir geiſtliches geiſtlich erkennen, und den Sinn Chriſti empfangen, ſo hebt ſie doch die Unanſchaulichkeit und Unergründlichkeit oder Unbegreiflichkeit Gottes ſo wenig auf, daß vielmehr die den Begriff überſteigende Fülle ſeines Lebens mit zum Inhalte der Erkenntniß ſeines Weſens und ſeiner Eigenſchaften gehört. Ueberhaupt iſt Gott

erkennbar, ſoweit er ſich zu erkennen giebt, und ſoweit menſchliche Empfänglichkeit reicht.

Anmerk. 1. Der bibliſche Satz, Niemand hat Gott geſehn, bekommt entweder die Gotteserkenntniß, die in dem Sohne iſt, und die Offenbarung durch ihn (ἐκεῖνος ἐξηγήσατο Joh. 1, 18.) zu ſeinem Gegenſatze (denn der Sohn hat den Vater geſehn Joh. 6, 46.) oder das menſchliche Innewerden Gottes in der Liebe, oder das Anſchauen Gottes, zu dem wir noch erhoben werden ſollen, welches letztre wenigſtens in Vergleichung mit dem jetzigen Stande des Glaubens und der Intelligibilität ein Schauen ſein wird. Noch etwas anderes iſt es, wenn das Sehen (ὁρᾶν) unter ſittliche Bedingungen geſtellt wird wie 3 Joh. 11. vergl. 1 Joh. 3, 6. Der endliche Geiſt muß von Gott wiſſen, da ſogar ſein nichtiger Götzendienſt, ja ſein Haſſen und Zittern eine Verehrung Gottes iſt; der Menſch kann alſo auch an Gottes Wort glauben, und ſoll es Hebr. 11, 6. Will er Göttliches und thut es, ſo erkennet er Gott in ſeinen Offenbarungen, hört und verſteht Gottes Stimme deſtomehr. Joh. 7, 17. 1 Cor. 8, 3. Denn man erkennt Gott mit dem Herzen, Matth. 11, 25. und muß von Gott erkannt ſein, um ihn zu erkennen. Gal. 4, 9. Will der Menſch aber nicht, ſo kann und ſoll er nur, was er muß. Joh. 8, 47. Marc. 4, 12.

Anmerk. 2. Durch die ganze teſtamentiſche, jüdiſch-chriſtliche Entwicklung hindurch wird jener Johanneiſche Satz — Gott iſt unſehbar, unkennbar, unbegreiflich — mit einer Erkennbarkeit und Offenbarkeit Gottes zugleich behauptet. Denn daß es ſich dort keineswegs um die ſinnliche, leibliche Seh- oder Unſehbarkeit ausſchließlich handelte, läßt ſich nachweiſen. Man muß in dieſer Hinſicht unterſuchen, wie ſich die Erfahrungen und Lehren des A. T. in den Apokryphen, im Joſephus und Philo reflectiren. Der Mittelpunct der Fragen über die innere oder äußere, phyſiſche oder logiſche Unſehbarkeit Gottes iſt 2 Moſ. 33, 34. und die allgemeine Rechtgläubigkeit ſetzte ſoviel feſt: wenn irgend jemand Gott erkannt hat bis zur Anſchauung, ſo iſt es Moſeh, aber auch Moſeh hat nur einen Reflex von Gott, nur in einer gewiſſen Vermittelung Gott geſchauet. Johannes ſchloß gewiß in ſeine allgemeinen Verneinungen (ſelbſt in eine ſolche wie Joh. 5, 37.) den Moſeh ein. Denn die Negationen 2 Moſ. 33, 20. 23. betrafen eben den Moſeh ſelbſt. Damit ſteht denn auch die Fabel in Verbindung, Jeſaja ſei unter dem Könige Manaſſeh wegen des vorgeblichen Gottes-Geſichts verketzert und verfolgt worden, wogegen Sirach (48, 22.) die Glaub-

würdigkeit der Viſion des großen Propheten Jeſaja vertheidigt, und das Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου der in den höchſten Himmel verzückten Seele des Propheten eine (hyperphyſiſche) Anſchauung des Dreieinigen zuſchreibt. Die Alexandriner nun ließen auch in Anſehung der Theophanieen des A. T. ſich nicht auf das Phyſiſche der Erſcheinung und Schauung ein, ſondern auf das Logiſche. Wie konnten ſie nun aber, z. B. Philo, die abſolute Unſehbarkeit Gottes für das geſchöpfliche Weſen und doch die allgemeine Erkennbarkeit des Schöpfers, daneben aber, daß Moſeh einen Theopten darſtelle, behaupten? (Vergl. Dähne, Geſchichtliche Darſtellung der jüd. alex. Religionsphiloſophie. Halle 1834. I. S. 133. ff.). Sie ſetzten erſtlich das reine ſchlechthin beziehungs- und eigenſchaftsloſe Sein als Gott. Dieſes bietet der Erkenntnißthätigkeit des Andern gar keinen Anknüpfungspunct. Dennoch ſetzten ſie in jedem Menſchen mit der Beſtimmung zur Erkenntniß des Wahrhaftigen auch den Keim des Gottverwandten ſelbſt. Zwar in ſeiner ſinnlichen, paſſiven Entwickelung (φύσει Sap. 13, 1.) oder als ein Heide kommt der Menſch zu gar keiner Gotteserkenntniß, iſt μάταιος im emphatiſchen Sinne. Statt der Weisheit iſt ἀγνωσία θεοῦ mit und bei ihm. So biegt ſich ihm das Gottesbewußtſein in Verehrung des Geſchöpflichen oder noch ſchlimmer in Verehrung des Werkes ſeiner eignen Hände um. Er könnte, ſollte auch φύσει zur Erkenntniß des Schöpfers, nämlich durch den Vernunftſchluß von den Werken aus auf den Werkmeiſter (Sap. 13, 4. 9.) gelangen. Denn da ſich der Seiende zum Daſein in der Welt aufgeſchloſſen oder als Logos (Sophia) zur Mittelurſache aller Dinge beſtimmt hat, ſo nennet und bekennet ihn, daß er exiſtirt, eigentlich Alles. Die natürliche ſich ſelbſt überlaßne Vernunft kann nur — durch Betrachtung der Werke προσχόντες ἔργοις ib. v. 1. — daß Gott iſt, wiſſen, aber εἰδέναι τὸν ὄντα ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν, das vermag ſie, da es zwiſchen dem creatürlichen Schönen und Guten und dem ὄν gar keine Vergleichung giebt, keineswegs. Nur durch einen Entſinnlichungs- ja Entmenſchlichungsproceß des ganzen geiſtigen Lebens, zu welchem die in der Welt verbreiteten und ſich da und dort concentrirenden Anziehungskräfte des göttlichen Logos reizen und helfen, kann der Menſch als gottverwandter Geiſt von Station zu Station zu der höhern Erkenntniß, zu der intellectualen Schauung Gottes erhoben werden, deren Vorſtufen durch Abraham bis Joſeph vorgezeichnet ſind, und deren höchſte Stufe mit Moſeh bezeichnet wird. Vom abſoluten Begriffe weiß man auf dieſem Standpuncte nichts, ebenſowenig von der adäquaten

Sprache. Schon deshalb nicht, weil die Momente der logiſchen Ver-vollkommnung der Gotteserkenntniß von denen der ethiſchen gar nicht geſondert werden. Ueberhaupt iſt die Identität des Subject-Objects nirgends geſetzt. Moſes ſelbſt bleibt in der Menſchheit, alſo in der Perfectibilität. Und es ſtreitet nicht wider den Philonismus, was Sirach 43, 27—33. von der Unerreichbarkeit und Unumfaßbarkeit der göttlichen Fülle und Größe ſagt.

Bei den Chriſten wiederholt ſich nun daſſelbe Verhältniß im Allgemeinen. Diejenigen, welche mit der Begreiflichkeit, Anſchaulichkeit auch die Erkennbarkeit Gottes ganz oder theilweiſe läugnen, thun es oft nur zur Ehre des Glaubens. Daraus aber, daß ſie zunächſt dem Glauben nur die Gewißheit beilegen, daß Gott iſt, folgt noch keineswegs, daß ſie überhaupt mit dem nackten Daſein oder Sein ſich begnügen wollen. Im Gegentheil ſind es immer die Wiſſenden (Gnoſtiker, ſpäteſten Academiker und Aehnliche), welche ein ganz leeres ὄν oder ein ſchlechthin Unnennbares an die Spitze der Weſenheiten ſtellen. So-wie nun die Letztern auch dieſes Prädicatloſe ſich zu Beziehungen auf-ſchließen laſſen, ſo ſind auch die Freunde des unmittelbaren Wiſſens oder die Glaubenden weit entfernt im Allgemeinen den nur zu oft ge-gen ſie ausgelaßnen Tadel zu verdienen, als wollten ſie von Gott nichts wiſſen. Allerdings haben wir oben ſchon eine Lehre „der unmittel-baren Selbſtgewißheit“ kennen gelernt, auf welche die Rüge der ſpecu-lativen Schule Anwendung haben dürfte S. 18., allein ſie ſteht bis jetzt ſehr vereinzelt da. — Die Begreiflichkeit aber ruhet in der Unbegreiflich-keit, das Denken im Sein, das Wiſſen in Glauben und Erfahren. Und daran können die Abſoluten nur vorgeblich etwas ändern. — Wenn Clemens v. Alex. Strom. VI. 9, 70. und die Constit. Apostol. VI, 11. vollkommene Begreiflichkeit Gottes und der göttlichen Dinge zu behaupten ſcheinen, ſo thun ſie es doch nicht in der Weiſe des Euno-mius, ſondern nur ſo, daß dadurch die Vollkommenheit der Gotteser-kenntniß Jeſu nebſt der vollkommnen Neuheit und Zulänglichkeit ſeiner Lehre anerkannt werden ſoll. Z. B. V. 11, 72. „Gott iſt nur kraft der Offenbarung in Chriſto διδακτὸς und ῥητὸς.“ Clemens kann eben daher mit den zahlreichen Abhandlungen der Späteren über die verhält-nißmäßige Unbegreiflichkeit und Unerkennbarkeit Gottes z. B. mit Joh. von Damask. I, 1. κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ ἐφανέρωσε γνῶσιν — und 2. οὔτε μὴν πάντα ἄγνωστα, οὔτε πάντα γνωστά — in Uebereinſtimmung gebracht werden. Es iſt eine nichtige Inſtanz, die heute wieder gegen die Unbegreiflichkeit Gottes erhoben zu werden pflegt:

die Offenbarung habe nichts geoffenbart, oder nicht geoffenbart, wenn sie Geheimnisse, wenn sie Unaussprechliches und Unergründliches übrig gelassen. Im Gegentheil, nun erst leben und weben wir im Geheimnisse, weil Offenbarung ist; ebenso wie wir erst als wahrhaft Wissende das Nichtwissen inne werden. Im biblischen Begriffe der Offenbarung liegt nichts, was zu einer eunomianischen Behauptung berechtigen könnte. Sie führt in ein neues Gebiet der Erkenntniß und Erfahrung Gottes ein, und dieß ist für den dermaligen Zustand der Menschen das höchste und vollkommenste; allein sie hebt die allgemeinen Schranken des menschlichen Wissens so wenig auf, daß sie sogar ein beseligendes Bewußtsein von deren künftigen Auflösung wirkt, und ein nicht minder beseligendes von der unbegriffnen Fülle des Seins und Werdens, in der wir bereits mit unsrem Leben und Wesen stehen. Arme Offenbarung, die nichts als logische Ueberwindung des bisherigen Meinens und Fürwahrhaltens, gleichsam nur eine Aufklärung über den bisherigen Aberglauben wäre! Die Offenbarung, welche nicht mehr bloß eine allgemeine, vielmehr eine besondre der That ist, eine erlösende Offenbarung, wirkt allerdings concrete Erkenntniß Gottes, eine Erkenntniß, die im Vergleich mit der abstracten, und im Vergleich mit der bloß logischen eine absolute ist; aber dennoch nicht durch begreifendes Wissen, sondern durch Liebe im Glauben, durch Glauben zum Schauen frei und selig macht. Absolut ist die menschliche Erkenntniß nur in der Reinheit ihrer Richtung, in der Wahrheit ihres Grundes, als eine Erkenntniß aus Gott und zu Gott, aber nicht in der Abgeschlossenheit eines gottwissenschaftlichen Processes, nicht als Identität des göttlichen und menschlichen. Zwar nicht das Nichtwissen an sich macht selig, wohl aber das Wissen um die Macht der Empfänglichkeit und um die Fülle des Mittheilbaren, das Wissen um den Zusammenhang des Gewußten mit dem nicht gewußten Seienden, Empfundenen und Lebenden. Jeder wahre menschliche Begriff ist eine neue Anwartschaft auf größern und reichern Besitz. Man muß daher die Stellen, die von der christlichen Erkenntniß Vollkommnes und Unvollkommnes aussagen, wie Joh. 16, 13. 1 Cor. 2, 11. 8, 1—3. 13, 12. Ephes. 3, 18. 19. Röm. 11, 36. in ihrer Vollständigkeit auffassen. Es ist eine ächte und tiefe theologische Wahrheit, die der einfache Sirachide (43, 31.) in den Worten ausspricht: *πολλὰ ἀπόκρυφά ἐϛι μείζονα τούτων, ὀλίγα γὰρ ἑωράκαμεν τῶν ἔργων αὐτοῦ.*

Anmerk. 3. Die erste gottwissenschaftliche Frage: Dasein, Existenz Gottes, ist auch in dem Sinne Lebensfrage, daß sie das Leben der

Vorſtellung: Gott, ſchon vorausſetzt. Denn man fragt nicht darnach, weil man die Vorſtellung nicht hat, ſondern weil man ſie hat. Die ſchon im Alterthume vorkommende Behauptung, es ſei ebenſo verwerflich, Gottes Daſein beweiſen zu wollen als es zu läugnen, iſt einſeitig. Das Wiſſen mit Zweifel oder Verneinung anfangen, ſagt man, ſei unzuläſſig. Damit hebt man aber zugleich die Wiſſenſchaft in ihrer Beziehung auf gegebnes auf. Der Glaube ſelbſt iſt nach Hebr. 11, 1. ein Elenchus, eine Hypoſtaſis, und geht in ſofern von einem Noch-nicht im Wiſſen aus, denn Gott iſt nicht ſichtbar noch greiflich. Und der Glaube, der nöthig iſt, Gotte zu gefallen, Hebr. 11. 6. iſt πιστεύειν, ὅτι ἐστί. Wie viel mehr muß die Wiſſenſchaft von Gott bei dieſer Frage anfangen! Die Anläſſe, die die Wiſſenſchaft genommen hat, kosmologiſch, phyſikotheologiſch u. ſ. w. Gott zu beweiſen, ſind denen ähnlich, die der teſtamentiſchen Religion gegeben wurden. Die Phyſiker behaupteten die Subſtanz ohne Gottheit, und nun hob die ſokratiſche Schule an. Der Jehovah-Glaube verwarf die Idole und Natur-Götter als Ungötter, Nichtſe— und zieh dagegen das heidniſche Herz des verſchuldeten Atheismus. Das Eine wie das Andre läßt ſich nicht ausführen, ohne daß der Glaube ſeiner Begründung bis ins allgemeine menſchliche Erfahren und Wiſſen nachgehe. Daher hegt die Schrift das Analogon des ätiologiſchen Beweiſes Röm. 1, 20. vergl. Sap. 13. des teleologiſchen Pſ. 19. Pſ. 8. AG. 14, 17. des praktiſchen Röm. 2, 14. des ontologiſchen Röm. 1, 19. 32. AG. 17, 24. Der dem Chriſtenthume eigenthümliche, ſelbſtſtändige, hiſtoriſche iſt nicht ſowohl, wie Einige ihn bezeichnen, das Wunder, ſondern die Erfüllung von Jeſaj. 40, 9. Siehe da, euer Gott! — Die Offenbarung im eminenten Sinne, das Daſein Gottes in Chriſto Joh. 14, 9. Chriſtus. Denn hier heben ſich die eingetretenen Hemmungen des Gottesglaubens anders, als die Wiſſenſchaft ſie heben kann. Die gewöhnlichen Beweiſe ſind inſoweit vollkommen gültig und wahr, als ſie mit dem Beweiſe des Geiſtes oder des Bewußtſeins in Verbindung gebracht oder als die verſchiedenen Veranlaſſungen deſſelben angeſehen werden. Der ontologiſche Beweis iſt der erſte und der letzte. Der Beweis für Gottes Sein iſt kein ſyllogiſtiſcher, ſondern die Entwicklung des Bewußtſeins vom Wirklichen. In unſerm Wirklichkeitsbewußtſein iſt das Wiſſen vom Urwirklichen der eigentliche Haltpunct. S. Snabediſſen Grundzüge der Metaphyſik, Marb. 1836. S. 143. Neuere Kritiken und Ausführungen im Anhange zu Hegels Rel. Philoſ.; in Daubs Vorleſungen üb. d. Dogmatik, und Phil. Fiſcher Prüfung der Strauß. Glaubenslehre

Heft I. — Da heutigen Tages Gott zumeiſt in der ewigen Perſönlichkeit geläugnet wird, weil man Perſönlichkeit und Individualität oft in der craſſeſten Weiſe gleichſetzend ſie am abſoluten Sein nicht dulden kann, ſo erhält der teleologiſche Beweis wieder ſeine ganze Wichtigkeit. Denn dieſer ſetzt nicht Gott, ohne ihn ſelbſtbewußt und allbewußt zu denken. Fichte d. J. in der Zeitſchr. f. Philoſ. u. ſpecul. Theol. N. F. V. 1. S. 2. „Eine gegenſeitige Beziehung von Zweck und Mittel vermag nicht zu exiſtiren ohne ein dieſe Beziehung denkendes und realiſirendes Bewußtſein. Nun iſt aber eine ſolche Zweckbeziehung im Univerſum der wirklichen Welt gegeben, alſo muß das Abſolute im Realiſiren der Welt ein ſie denkendes und bewußt durchſchauendes ſein.“ Vergl. Trendelenburg, Logiſche Unterſuchungen am Schluſſe.

§. 61. Gottes Weſen.

Gott iſt das unendliche und perſönliche Sein des Guten, von welchem und für welches das Endliche Daſein und Bewußtſein hat; und eben dieſe dreifache Beſtimmung: unendliches, perſönliches Gute, entſpricht den einfachſten Wahrheiten des Chriſtenthums: Gott iſt Geiſt, iſt Liebe, iſt Herr.

Anmerk. 1. Der begriffliche Ausdruck des göttlichen Weſens kann ſich nicht an ein höheres Allgemeine halten, weil es ein ſolches nicht giebt. Inſofern kann auch nur geſagt werden: Gott = Gott; wie vielfach in der h. Schrift Jeſ. 43, 13. 2 Moſ. 3, 14. Definition Gottes als Begriffs-Erklärung giebt es alſo nicht. Aber das Wiſſen vom verſchiedenen, in der Verſchiedenheit alſo beſtimmten Sein findet ſich unmittelbar im Bewußtſein von Gott vor. Beſtimmt iſt das göttliche Sein das allbeſtimmende. Schlechthinige Arten das Andre zu beſtimmen und zu bedingen ſind aber nur das ſchlechthin gut und ſchlechthin frei ſein. Es kann höhere oder mehrere gleichwürdige ἀρχαί des unendlichen Seins nicht geben als dieſe; folglich ſind es die einfachſten Beſtandtheile des Gedanken Gott, und in ihnen iſt der Begriff des göttlichen Weſens geſchloſſen. Was von dem Sprachgebrauche des Wortes „Unendlich“ zu halten ſei, iſt bekannt.

Anmerk. 2. An die Stelle des Momentes „Gott iſt Liebe“ würde man

das Johanneiſche (1 Joh. 1, 5.) „Gott iſt Licht" nicht ſetzen dürfen; ſo möglich es auch wäre, darin eine Zuſammenſchließung der intellectuellen und ethiſchen ἀχρή zu finden oder — etwa nur die ethiſche? Indeſſen iſt Licht als kosmiſcher, phyſiſcher Ausdruck den anthropomorphiſchen, daß wir ſo ſagen, nach zu ſetzen, und läßt ſich mit Geiſt und Herr nicht ſo coordiniren wie Liebe. Licht, Leben, Wahrheit ſind mehr ſolche ὀνόματα, die mit dem Logos als ſolchem in Beziehung ſtehen. S. Joh. 1, 4. 8, 12. 11, 25. 14, 6. Freilich würde Oetingers vita absoluta die geeignetſte Beſtimmung ſein, wenn unmittelbar aus dem Begriffe des göttlichen Weſens ſeine Eigenſchaften entwickelt werden ſollten.

§. 62. Gott iſt Geiſt.

Gott iſt nicht ein Geiſt, ſondern Gott iſt Geiſt Joh. 4, 24. d. i. das vollkommene Leben, er hat die Vollkommenheit des Seins; wodurch er theils von den Göttern, welche vermeintliche ſind, als der lebendige und wahrhaftige, theils von dem andern wirklichen Leben und Sein als der, der allein Unſterblichkeit hat 1 Tim. 6, 16., und als der Schöpfer der Dinge unterſchieden wird.

Anmerk. Geiſt in der angeführten Stelle drückt die abſolute Entſchränkung oder die ſchlechthin vollkommene Art zu ſein aus, obgleich dem Zuſammenhange nach zunächſt nur die räumliche Schranke verneint zu werden ſcheint. S. Oetinger, p. 53.: Deus enim dicitur vivus non tantum in oppositione ad idola, sed etiam in se, quoniam spiritus dei est in actu continuo. Aehnlich iſt es mit dem Namen Jahv, und dem Jave der Samariter; denn obwohl beides nach 2 Moſ. 3, 13—16. vgl. Jeſ. 43, 13. 44, 6. Offenb. 1, 4. zunächſt die Unveränderlichkeit des Seins und zugleich des Willens bezeichnet, ſo deutet doch die Etymologie auf die abſoluteſte Realität überhaupt hin, auf das ὄντως ὄν, oder auf den ἐξώς nach der platoniſch-gnoſtiſchen Vorſtellung. Es geſchieht hier nicht zum erſten Male, noch nach bloßer Willkür, daß der bibliſche Begriff des abſolut Seienden mit dem philoſophiſchen des abſoluten Weſens in Analogie geſetzt wird. Soll etwa überhaupt der wahre, reale Gott gar keine Beziehung auf den Gedanken und die Idee, die Wiſſenſchaft für ihn gar keine Empfänglichkeit haben?

Dieß zur Antwort auf J. T. Beck, Christl. Lehrwissenschaft 1. Abth. S. 66. Wir laufen darum noch nicht fremden Göttern nach, wenn wir Gottes Spur in der Geschichte der Natur oder des Denkens nachgehen. Joh. von Damask: das ὑπερώνυμον von Allem, was von Gott in der Schrift gesagt werde, sei ὁ ὤν. In derselben Richtung konnte im Gebiete der Theologie gesagt werden: Gott ist das Sein, oder das seiende Sein, oder das Jenseits des Sein, über dem Sein, niemals aber: das Nicht-Sein.

§. 63. Gott ist Liebe.

Gott ist Liebe 1 Joh. 4, 8. 16., der Vollkommne Matth. 5, 48., das schlechthin gute und allein gute Wesen Luc. 18, 19. der Vater, der himmlische Vater (vgl. 5 Mos. 32, 6. Jes. 63, 16. Jer. 31, 9.); so daß nichts von Eigenschaften oder Werken ihm zukommen kann, was nicht zugleich aus der Liebe herzuleiten wäre. Ja dieses selbst, daß er Werke wirket, Welten schaffet und Bewußtsein im Dasein, hat seinen Grund nicht in der Unendlichkeit als solcher, sondern in der Liebe des schlechthin persönlichen Wesens. Denn die Schöpfung, Offenbarung, Selbstmittheilung und Gemeinschaft als die Endursachen des Daseins beruhen in der Liebe.

Anmerk. 1. Daß die Vater-, Kind- und Brüderschaft im A. B. nicht geoffenbart wäre, ist bloßes Vorgeben; sie ist nur auf beschränkte und mittelbare Weise geoffenbart. Ebenso ist es ein bloßes Vorgeben, daß der Gott des N. T. nicht zürnend, nicht herrschaftlich und majestätisch sei, und daß die Christen in jedem Sinne aufhörten Knechte zu sein. Denn vermöge der Wahrheit, die in der Liebe ist, und der Gerechtigkeit, die aus ihr hervorgehet, behält dieses alles auch im N. B. seine besondre Stelle.

Anmerk. 2. Der Gedanke des Absoluten hat für das endliche Bewußtsein nur dadurch eine dauernde Nothwendigkeit, weil er und wiefern er der Gedanke des absoluten Guten ist. Und dieß stimmt damit zusammen, daß wir erkennen und behaupten, das absolute Wesen, nur als solches, würde nicht schöpferisch, nicht offenbarend, nicht Vater der Geister (Hebr. 12, 9.) sein. Ebendeshalb denken Plato und Philo

den Seienden, ſofern er der Wirkende und Schaffende, in Gemeinſchaft mit dem Nichtſeienden neidlos Eingehende iſt, als τἀγαθόν.

§. 64. Gott iſt Herr.

Dadurch, daß Gott Vater und Herr *) iſt, ſo wie durch jede der Offenbarung eigene Benennung des göttlichen Weſens, wird uns bezeuget, daß Gott perſönlich iſt. Zur Perſönlichkeit Gottes aber gehört nicht nur ſein von dem Denken und Wollen der angeſichtlichen Creatur verſchiedenes Denken und Wollen, ſondern auch ein ſolches, durch welches erſt alle Perſönlichkeit der geſchaffnen Weſen und alle Gemeinſchaft unter ihnen ſowohl als zwiſchen ihm und ſeiner Gemeinde vollkommen gegeben und bedinget iſt.

*) Auch im Heidenthume werden die Götter des erſten Ranges als Herren verehrt. Die Namen Baal, Moloch, Adonis machen ſogar den Herren-Titel zu einem Eigennamen der Gottheit. Im übrigen ſind ἄναξ, ἄνασσα, βασιλεὺς, κύριος u. a. allgemeine Titel für die oberen Götter. Vgl. κύριοι πολλοὶ 1 Cor. 8, 5. wo nicht an menſchliche, ſondern an göttliche Herren zu denken iſt. Der Begriff des אֲדֹנָי und יְהוָה אֲדֹנָי ſetzt der Individualität der vielen Herren die Perſönlichkeit Gottes entgegen, und verſtärkt auf der andern Seite die Vorſtellungen von Angehörigkeit, eigenthümlicher Gemeinſchaft und Theokratie. Ueberall, wo Gott und Herr, θεὸς καὶ κύριος, wie 1 Cor. 8, 6., Elohim und Jehova zuſammentreten oder entgegenſtehen, drückt das erſtere mehr die Cauſalität der Welt, das andere mehr das der menſchlichen Gemeinde, dem Volke, der Kirche zugekehrte Gemeinſchaft ſtiftende Angeſicht, oder jenes mehr den Gott der Natur, dieſes den Gott der Offenbarung aus. Richtig Oetinger: Jehova ad manifestationem Dei per foedus in Jesu Christo, uno verbo ad vitam Dei spiritualem, Elohim ad manifestationem eius per opera naturae s. ad vitam Dei naturalem refertur. Quamvis enim naturalis vita in Deo simul sit spiritualis indivisim, tamen per nomina diversa innuitur manifestatio unius vitae prae alia. Deus est — omnium *rerum* Elohim, omnium *actionum* Jehova. Weniger richtig bezieht Philo θεὸς auf die ſchaffende und erhaltende, κύριος auf die

herrſchende, richtende, ſtrafende δύναμις. Was die neue ſpeculative Schule hin und wieder lehrt, die Perſönlichkeit ſei ein Moment des Begriffs: abſoluter Geiſt = Gott, läßt ſich gut erklären, nur darf es nicht ſo verſtanden werden, wie man es häufig meint, nämlich daß Gott nur durch ſeine Individualiſirung in dem endlichen Geiſte dieſes Moment ſeines Begriffs vollziehe, alſo dennoch nicht perſönlich ſei.

§. 65. Eigenſchaften.

Das Bewußtſein von dieſem wahrhaftigen Gotte, der die Liebe iſt, iſt der Menſch nicht beſtimmt, in bloßer Einheit und Gleichheit zu beſitzen. Es müßte ihm in dieſer reinen Beziehung auf ſich ſelbſt entweder immer fremder oder zum Abgrunde der Speculation und der Sehnſucht werden. Der Menſch iſt beſtimmt, jenes Bewußtſein an dem ganzen Wechſel der Zuſtände und Umſtände, in die er geräth, an der ganzen Folge der Erfahrungen und Anſchauungen, die ihm werden, zu vollziehen. Indem er dieſes thut, faßt er die göttliche Vollkommenheit eigenſchaftlich auf. Er wird die Vergänglichkeit inne und die Schranke ſeines Daſeins; oder er ſchauet bald das zweckvolle bald das zweckwidrige in den Begebenheiten ſeines Geſichtskreiſes an; oder er fühlt die Schuld oder die Mitſchuld der Sünde; er ſieht, wie den Ungerechten das Uebel ereilt, oder im Gegentheil wie der Gerechte viel leiden muß. Eine und dieſelbige Idee von der Weſenheit und Perſönlichkeit der wahren Liebe an jedem ſolchen Zuſtande vollziehend gewinnt er eine Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen von Gott, welche eben alle nur wahr und rein in dem Maaße ſein können, als ſie die ungetheilte Weſenheit Gottes in ſich enthalten und für ſich vorausſetzen, und welche wiederum durch die Reflexion geordnet und unter einander geeinigt ebenſo die Probe ſeiner Geſammtvorſtellung abgeben, wie in der Fülle der ihnen zum Grunde liegenden Betrachtungen und Gefühlsbeſtimmungen das Leben ſeiner Frömmigkeit und ſeines Glaubens ſich bekundet.

Anmerk. 1. Wenn dieß der lebendige Entstehungspunct eigenschaftlicher Begriffe von Gott ist, so folgt, daß die Lehre von den göttlichen Eigenschaften nothwendig, und durch die Lehre vom göttlichen Wesen nicht erledigt, sondern nur vorbereitet sei. Manche wenden ein, es gebe noch eine andre, oder vielmehr nur diese Entstehung der eigenschaftlichen Begriffe, welche vermöge der anhaltenden speculativen Betrachtung der Idee Gottes und in einer allmählichen Entwicklung des Begriffs vom göttlichen Wesen bestehe. Und wirklich hat man dieses Verfahren von jeher eingeschlagen. Infolge desselben giebt es viel mehre eigenschaftliche Begriffe von Gott, als wir anerkennen, in der Schrift ausgedrückt finden, und praktisch bedürfen, ja eine unbestimmbare Zahl derselben, deren Feststetzung und Begrenzung mit Unterordnung des Einzelnen unter Allgemeines noch nie, auch in der scholastischen Periode nicht, irgendwie hat gelingen wollen. Noch mehr. Infolge desselben Verfahrens wird im Grunde die Lehre vom Wesen als eine selbstständige zerstört. Denn nachdem man das Dasein Gottes gesetzt oder bewiesen hat, fängt man wieder mit der einfachsten und ersten Bestimmung, mit dem Sein an, und gewinnt bereits die sogenannte aseitas als eigenschaftlichen Begriff. Damit verknüpfen sich infinitas, necessitas, simplicitas, spiritualitas, immaterialitas u. s. w. auf die eine oder andre Weise. Nun ist es aber fürs erste eine Täuschung, daß man meint, den Begriff des Wesens umgehen zu können, denn der Begriff des Da-Seienden setzt das ganze Sein wenigstens als gedachtes voraus. Ebenfalls ist es Täuschung, wenn man glaubt, den Begriff des Absoluten destomehr zu sichern, je *mehrere* Momente desselben aufgefunden werden. Gerade das Gegentheil findet statt, da wir diesen Begriff nur vom Selbstbewußtsein aus und nicht mittels der Erfahrung erlangen, und ihn als Begriff nicht vollenden, sondern in diesem Falle den Mangel der begrifflichen Erkenntniß durch Gefühl und Anschauung ausfüllen dürfen und müssen. Weiter aber steht fest, daß es eine andre Begriffsthätigkeit ist, durch welche der wesentliche Inhalt des Gottesbewußtseins von jedem andern, vom wesentlichen identischen Inhalte des Selbst- und Weltbewußtseins geschieden und in sich erfaßt werden soll, und eine andre, die darauf ausgeht, die Bezüglichkeit Gottes auf das Endliche und als solches Veränderliche zu bestimmen. Im ersten Falle wird die Lehre vom Wesen, im andern die Lehre von den Eigenschaften (durch beide die Lehre von den Beschlüssen, Werken Gottes) gebildet. Daraus folgt nun, daß man fürs erste wieder den lebendigen Entstehungspunct des Begriffs, das Unmittelbare

aufzuſuchen hat, wenn ſchon nicht mehr das Weſen an ſich, ſondern Eigenſchaften gedacht werden ſollen, und daß man ſich der eigenſchaftlichen Beſtimmungen noch enthalten muß, wenn erſt vom Weſen an ſich die Rede iſt. So, daß der reine ontologiſche Gedanke nicht ſagt: Gott iſt πνευματικός, ſondern πνεῦμα; jede adjectiviſche Beſtimmung fördert hier nicht, ſondern hindert die Erkenntniß oder hält ſie auf. Freilich ſind dieſe beiden Lehren von Gott, die ontologiſche und axiomatiſche, nicht ohne Beziehung auf einander und nicht zuſammenhangslos; denn ſchon jeder Beweis des Daſeins Gottes läßt entdecken, wer und was Gott iſt, und jedes Moment des Begriffs vom göttlichen Weſen iſt eine Anknüpfung der Eigenſchaftslehre; jedoch nur ſo, daß es in der Zuſammengeſchloſſenheit mit den andern die Bewährung eines eigenſchaftlichen Begriffs darſtellt, und ſonach kann, daß göttliche Weisheit, Allmacht, Güte ſei und was ſie ſei, immer nur unter Vorausſetzung andrer Eigenſchaften, alſo unter Vorausſetzung des Weſens verſtanden werden.

Anmerk. 2. Die obige Herleitung der Eigenſchaftslehre wird der einſeitigen Subjectivität beſchuldigt, oder der Beſchränkung der Eigenſchaften Gottes auf ſein Verhältniß zur Welt. S. Steudel Tüb. Zeitſchr. f. Theol. 1830. 4. S. 28. Sie hat aber daran, daß ſie ſich an die ſelbſtſtändige Lehre vom göttlichen Weſen anſchließt, ihre vollkommne Objectivität. In jedem eigenſchaftlichen Begriffe iſt das ſo oder ſo bewußte und geoffenbarte Weſen ſchon geſetzt. Wer nun eine Dogmatik bildet, die was Gott ſei, gar nicht ſagt, oder ihn ſchon als Schöpfer und Regierer der Welt betrachtet, ehe er an ſich betrachtet worden iſt, der wird hernach in eigenſchaftlichen Begriffen das Verſäumte gleichſam nachholen wollen und alſo an dieſem unrechten Orte ontologiſiren. Was iſt denn der Begriff der Eigenſchaft, wenn nicht der Begriff des bezogenen Weſens? Wo findet ſich denn die religiöſe und lebendige Nöthigung zu eigenſchaftlichen Lehren von Gott, wenn nicht in den mannigfaltigen Momenten der Vollziehung des allgemeinen Bewußtſeins von Gott? In Gott ſelbſt iſt ja doch das geſonderte nicht. Es wird ja gar nicht behauptet, daß die Eigenſchaft Gottes aus der Eigenſchaft der Creatur erkannt oder erſchloſſen werden ſolle; ſondern die Idee Gottes ſchließt ſich nur auf Anlaß der Bewegungen und Veränderungen des Selbſt- und Weltbewußtſeins eigenſchaftlich auf. Ich ſage nicht: das unendliche Gewimmel der Dinge macht Gott allwiſſend oder beweiſt die göttliche Allwiſſenheit, ſondern ich werde mir Gottes als des allwiſſenden bewußt, wenn ich die Vor-

ſtellung des Verborgnen, Unzähligen u. ſ. w. in religiöſer Weiſe faſſe. Gelegen aber iſt an dieſer Herleitung der eigenſchaftlichen Begriffe deshalb ſehr viel, weil nur ſo jeder rein wiſſenſchaftliche (inſofern religiös indifferente) Begriff von den religiöſen und theologiſchen Begriffen unterſchieden und ein beſtimmtes Gebiet der letztern abgeſchloſſen werden kann. Es könnte nur noch die Frage ſein, ob unſre Eigenſchaftslehre ſich nicht, wie ſehr ſie auch religiös ſei, doch der Beſtimmung durch Wort Gottes in der heiligen Schrift entziehe. Indeſſen iſt dieß keineswegs der Fall. Denn wir ſetzen überall einen nur inſoweit erkennbaren Gott, als er ein offenbarender iſt. Wir nehmen die Eigenſchaft nur als beſondre Vollziehung des Grundbegriffs, der eine chriſtliche Beſtimmtheit bereits erhalten hat. Der Proceß der Offenbarung Gottes ſchließt nicht allein göttliche Wirkungen in ſich, welche das allgemeine Bewußtſein vom wahren Gotte erneuern und in dieſer Hinſicht die Nacht der paſſiven Religion erhelleu, ſondern auch ſolche, die das beſondre und eigenſchaftliche Bewußtſein von Gott hervorrufen und befeſtigen; und in derſelben Weiſe, wie wir jenes an der Schrift normiren, ſo auch dieſes. Wir werden deſtoweniger in den Fall kommen, die eigenſchaftlichen Vorſtellungen von Gott, die in der heiligen Schrift enthalten ſind, zu vernachläſſigen, zu verändern, zu ergänzen, zu vertauſchen. Gegen die obige Bemerkung, eine eigenſchaftsloſe Lehre von Gott müſſe das Bewußtſein von Gott ſeinem Gegenſtande entweder entfremden oder dieſen zum Abgrunde der Speculation und Sehnſucht werden laſſen, wendet Dr. Lange S. 66. ein, in der Trinität ſei Gottes Weſen doch bloß auf ſich ſelbſt bezogen und demungeachtet die Trinität doch der eigentlichſte Gegenſtand der chriſtlichen Erkenntniß. Letzteres beſtreite ich nicht, vorausgeſetzt daß die ökonomiſche Trinität mitverſtanden ſei, welche ganz ſchon mit in der Fülle der Eigenſchaftslehre ſchwebt. Sollte allein gedacht ſein an die ontologiſche, κατὰ τὸν τρόπον ὑπάρξεως, ſo müßte ich darauf zurückkommen, daß dieſe vereinſamt im günſtigſten Falle die ganze Religion auf myſtiſche Speculation zurückführen würde.

§. 66. Unterſchied derſelben *).

Eine jede ſolche vollſtändige Vollziehung des Gottesbewußtſeins an einem beſondern Momente des Selbſt- oder Weltbewußtſeins beſteht immer einestheils in einer Entfernung des Göttlichen vom Creatürlichen und in einer darauf folgenden

deſto ſichrern Beziehung des Erſtern auf das Da- und So-Sein des Andern. Da aber das eine oder andre in jeder einfachen Vollziehung der Gottes-Idee vorherrſcht, ſo werden fürs Erſte die Eigenſchaften der göttlichen Abgezogenheit und Bezogenheit unterſchieden werden können. Doch dürfen wir dabei nicht ſtehen bleiben. Denn daß ſich das göttliche Weſen der zeitlichen und räumlichen Schranke entzieht, und daß es ſich dem Böſen verneint; wiederum daß es das endliche Sein überhaupt allmächtig bedinget, und daß es ſich zum freien Daſein oder zum Bewußtſein mittheilend und wirkend verhält, macht einen ſo großen Unterſchied, daß die Eigenſchaften von der einen und andern Art aufs neue nach zwei verſchiedenen Puncten hin zuſammen zu ordnen ſein werden. Weshalb wir theils die entſchränkenden und remotiven, theils die beziehenden nach dem verſchiednen Verhältniſſe Gottes zur Creatur überhaupt und zur perſönlichen Creatur insbeſondre unterſcheiden, ohne den einen oder andern Gegenſatz ſeiner Vermittelung ganz zu berauben.

*) Um die Vervollkommnung der Lehre von den Eigenſchaften Gottes, inſonderheit um ausſchließende und erſchöpfende Eintheilung derſelben, haben ſich in neuerer Zeit vorzüglich Tieftrunk (Cenſur des proteſtantiſchen Lehrbegriffs 2 Th.), Ammon, Bretſchneider, Marheineke, Schleiermacher, Böhme (die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften ꝛc. Altenb. 1821.), Steudel (Tüb. Zeitſchrift 1830. 4. Ueber Eintheilung der in und an Gott zu denkenden Vollkommenheiten). Elwert (Ebendaſ. Verſuch einer Deduction der göttlichen Eigenſchaften), Bruch, Twesten und Lange bemühet. Jeder von ihnen iſt zu eigenthümlichem Reſultate gelangt; keiner läßt dem Unterſchiede der Lehre vom Weſen und von den Eigenſchaften volles Recht widerfahren. Einige weniger bekannte Beſtrebungen ſind folgende: Fiſcher Einleitung in die Dogmatik S. 50. behauptet, Allmacht ſei keine göttliche Eigenſchaft, vielmehr Grundzug des göttlichen Weſens und nichts anderes als Unendlichkeit; die Kenntniß aber von der Weisheit, Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes ſei erſt durch die Offenbarung gegeben. In der That aber iſt auch die göttliche Allmacht erſt mittels

der Offenbarung neu erkannt worden, und außerhalb der Offenbarung die Weisheit und Heiligkeit Gottes ebenſo vollkommen oder unvollkommen ins Bewußtſein getreten als die Allmacht. Wie könnte es bei der Untheilbarkeit des Gegenſtandes auch anders ſein? Davon aber abgeſehn wird entweder die ganze Eigenſchaftslehre aufgehoben oder auch die Allmacht bleibt eine göttliche Eigenſchaft. Sie läßt ſich in dieſer Hinſicht von Allwiſſenheit, Allgegenwart, nicht abtrennen. Bei dem Satze „Allmacht iſt Grundzug des göttlichen Weſens" läßt ſich nichts beſtimmtes denken. Giebt es mehrere ſolche Grundzüge? Oder nur dieſen Einen? Ganz anders fällt ſchon der Gedanke aus, wenn Allmacht für die Eigenſchaft erklärt wird, deren Modificationen die übrigen ſeien, eine Lehre, die man ſich nur aneignen kann, wenn man zugleich ſich die ganze übrige Gotteslehre Schleiermachers aneignet. Demungeachtet ſchließt ſich Elwerts ſcharfſinniger Verſuch wieder an Fiſcher an. Das Neue und Brauchbare an dieſem Verſuche dürfte vorzugsweiſe S. 12. zu finden ſein, wo die Eigenſchaften Weisheit, Gerechtigkeit und Güte als Beſtimmungen der Allwiſſenheit, Heiligkeit und Seligkeit dargeſtellt werden, in welchen ſich das Abſolute auf die herzuſtellende Unvollkommenheit oder Abnormität des Endlichen beziehe. Viel bedeutender und aufklärender für die ganze Lehre von Gott iſt es, wenn Tweſten, nachdem er die beiden Hauptmomente: Macht und Liebe hervorgehoben, auf den Unterſchied in den Beziehungen Gottes achten lehrt, den es macht, wenn wir die göttliche Cauſalität nur an ſich, als abſolut und ausſchließlich, oder als die zugleich geordnete, als mit den endlichen Urſachen und Kräften und durch ſie wirkſam ſetzen. Die Macht Gottes iſt demnach Allmacht und Allgegenwart, die Liebe (auf den Gegenſatz der Glückſeligkeit und Sittlichkeit gedeutet Güte und Heiligkeit) beſtimmt ſich in Bezug auf die Freithätigkeit der endlichen Weſen als Gerechtigkeit und Gnade. Dazu kommt dann noch die dem göttlichen Walten zum Grunde liegende Intelligenz, nämlich Weisheit und Allwiſſenheit.

Anmerk. In der Lehre der Alten von den göttlichen Namen (Dionyſ. Areop. Joh. v. Damask.) verwickelt ſich der Begriff des Weſens und der Eigenſchaft; denn ſie nehmen die ὀνόματα im weiteſten Sinne. Noch größere Verwirrung entſteht durch eigenſchaftliche Beſtimmung des Verhältniſſes der göttlichen Perſonen zu einander, wenn z. B. die Beſtimmung ἀγέννητος, ſowie ſie der Lehre vom Weſen angehört, mit derſelben, wie ſie innerhalb des Trinitätsbegriffs vorkommt, in Streit zu gerathen ſcheint; welches die Arianer beſtens benutzt haben. Zuerſt

aber tritt immer der Unterſchied der verneinenden und bejahenden Eigenſchaften hervor; auch Petavius befolgt ihn noch ausſchließlich, obgleich die mehrſten ſogenannten negativen Eigenſchaften poſitiv ausgedrückt werden können, oder aus poſitiven abzuleiten ſind. Denn es können Eigenſchaften via negationis, δι' ἀφαιρέσεως gefunden ſein, und nicht negativ ausgedrückt werden. Spinoza Cogitat. Metr. 3 quod *infinitas*, invito vocabulo, sit quid maxime *positivum*. Wird aber ſtatt der Verneinung der Begriff der Entſchränkung geſetzt, wie dies denn auch unerläßlich iſt, ſo wird man freilich keine beſchränkenden, vielmehr ſteigernde (die via eminentiae gefunden werden) z. B. Allwiſſenheit, Allgüte, entgegenſetzen, oder man muß zu der andern ſpäterhin gewöhnlichen Unterſcheidung der ruhenden und wirkſamen Eigenſchaften, und von dieſer wieder zu der neuerdings beliebteſten, der natürlichen und ſittlichen, übergehen. Im letztern Falle kommt man dann bald dahin, nach dem alten Grundſatze, ἄνθρωπος μέτρον πάντων, zu verfahren, und den menſchlichen Typus, Sein und Denken, Fühlen, Denken, Wollen zur Vermittlung einer Eintheilung zu brauchen; wie z. B. Bretſchneider, Haſe, Hahn. Der letztgenannte wenigſtens hat auch das Moment des Gefühls in Anwendung gebracht. Auf dieſe Weiſe werden alle Eigenſchaften via eminentiae zu finden ſein, denn der Menſch an ſich iſt ohne Sünde, und als rein perſönliches Weſen hat er nichts — wenn nicht die Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Endlichkeit — was in Gott ſchlechthin zu verneinen wäre. Allein wir ſagen, wenn nicht die Endlichkeit. Und alſo wird denn doch die via negationis nicht ganz umgangen werden können, folglich das menſchliche Schema nicht ganz anwendbar ſein. Man unterſcheidet ferner mittheilbare (zugleich nachahmbare) und unmittheilbare Eigenſchaften. Auch dieß iſt unausführbar. Denn wenn wir theilhaft werden ſollen nach 2 Petr. 1, 4. θείας φύσεως, ſo können die ethiſchen Eigenſchaften nicht ausſchließlich communicabel ſein. Dieſe letztern aber ſind ebenfalls nicht ſchlechthin communicabel. So wird auch die Frage ſein dürfen, ob die ruhenden Eigenſchaften wirklich nur ruhen. Ganz unmöglich iſt die Steudel'ſche Entgegenſetzung der Eigenſchaften in und an Gott, oder der Eigenſchaften des Seins und des Beſitzes. In der That könnten unter dieſer Vorausſetzung doch nur die Eigenſchaften des Beſitzes wahre Eigenſchaften ſein, und zugleich würde das Schwierige des Begriffs einer göttlichen Eigenſchaft oder Vollkommenheit vollends unerträglich, wenn ſie theilweiſe eben nur an Gott und nicht in Gott gefunden würden. Daß der Begriff

und im Theilen zu ordnen; ebenſo auf das Materiale, das er hinderungslos (ἀκώλυτον) und allkräftig (παντοδύναμον) bearbeitet und beherrſcht; allein nicht wie der menſchliche Geiſt verhält er ſich zu dieſem Sinnlichen, daß er ſelbſt Sinnlichkeit an ſich nähme, theils ſinnliche Neigung, theils Abneigung, er iſt vielmehr an ſich ſelbſt heilig (ἅγιον), leidenslos (ἀπήμαντον), und dieß nicht nur, auch ſofern er das ſinnliche Daſein durchherrſcht, bleibt er fleckenlos (ἀμόλυντον), und zugleich ſorglos, ſicher, feſt (ἀμέριμνον, βέβαιον, ἀσφαλές). In mehrern Beziehungen erinnert dieſes lehrreiche Stück des Buchs der Weisheit an eine Reihe eigenſchaftlicher Beſtimmungen des Guten, welche bei Clem. Alex. (Protr. 6, 72.) dem Cleanthes zugeſchrieben werden, ob ſie gleich nur einen Auszug aus irgend einer Stelle oder Schrift ſeines Nachlaſſes darzuſtellen ſcheinen. Dieſer Stoiker — die ſtoiſche Schule liebte überhaupt den δημιουργὸν τῶν ὅλων πολλαῖς προσηγορίαις κατὰ τὰς δυνάμεις (auch behufs der Erklärung des Polytheism) zu bezeichnen Diog. L. VII. 147. — ſoll folgende Eigenſchaften an einander gereihet haben: τεταγμένον, δίκαιον, ὅσιον, εὐσεβὲς, κρατοῦν ἑαυτοῦ (vergl. Sap. 12, 18.), χρήσιμον, καλὸν, δέον (?), αὐζηρὸν, αὐθέκαστον (ἁπλοῦν?), αἰεισύμφερον, ἄφοβον, ἄλυπον, λυσιτελὲς, ἀνώδυνον, ὠφέλιμον, εὐάρεστον, ἀσφαλὲς, φίλον, εὔτιμον, ὁμολογούμενον, εὐκλεὲς, ἄτυφον, ἐπιμελὲς, πρᾶον, σφόδρον, χρονιζόμενον, ἄμεμπτον, ἀεὶ διαμένον. Das Alexandriniſche Judenthum hat bekanntlich von den Lehren des Cleanth und Chryſipp in der Phyſik und Ethik ſehr reichlich Gebrauch gemacht. Es iſt wahr, daß jene Stelle des Buchs der Weisheit faſt ganz und ausſchließend der ätiologiſchen Lehre diene, daß ſie auch ein Schwanken zwiſchen Evolutions-Pantheism und dem Dualism wie ſo viele Syſteme der Art verräth, (obſchon die Beſtimmung χωροῦν διὰ πάντων πνευμάτων νοερῶν den Pantheism wieder aufzuheben und dem endlichen Geiſte nur Immanenz im unendlichen zuzugeſtehen, alſo die Identität völlig abzuſchneiden ſcheint) jedoch leuchtet ein: daß die beiden Hauptrichtungen der altteſtamentlichen Gotteslehre auch dieſem obſchon apokryphiſchen Syſteme zum Grunde liegen, die eine dahin gehend, daß der Begriff Gottes im vollkommenſten Grade entſinnlicht und den Bedingungen des menſchlichen Erfahrungs- und Vorſtellungskreiſes entnommen, die andre dahin wirkend, daß das göttliche Sein der menſchlichen Erkenntniß und Anſchauung ſo lebendig nahe als möglich gebracht werde. Das Ineinanderſein beider Richtungen bringt in der heiligen Schrift noch andre

Erſcheinungen — die z. B. die Engel und die Selbſtvermittelungen des göttlichen Weſens betreffen — hervor, aber hat auch ſeine Folge in Anſehung der Eigenſchaftslehre, nämlich daß ſie fürs erſte Gott in ſeinem Verhältniß zur Creatur ins Abſolute zurückzieht und von allem creatürlichen Daſein, Thun und Leiden entfernt, fürs andre ihn zum vollkommenſten Daſein und Wirken für die Creatur und für ſich in der Creatur bringt; welches zweifache wieder theils das allgemeine Endliche theils das perſönliche Endliche beſonders betrifft. So ſind denn auch auf dieſe Weiſe die beiden von jeher hervorgehobnen Momente „Entſchränkung“ und „Urſachlichkeit“ für die Eigenſchaftslehre gerechtfertigt. Zwar Elwert erinnert a. a. O. S. 5. dagegen: es fehle der Mittelbegriff, der ſich in den beiden Arten der Ablation und Relation, oder der Entſchränkung und Urſachlichkeit als Grund der Eintheilung darſtellen ſolle. Der Mittelbegriff iſt aber der: Vollziehung des in ſich identiſchen Gottesbewußtſeins an den Momenten des Selbſt- und Weltbewußtſeins. Und da nun die Bewegung, die zu dieſer Vollziehung gereicht, nicht in der zufälligen Willkür des Subjects liegt, ſondern vom göttlichen Leben, Weſen und Worte ſelbſt ausgehet, ſo kann auch nicht geſagt werden, daß dieſe Lehre der Subjectivität anheimfalle. Denn weil Gott da und ſo iſt, bringt er dieſe Bewegung hervor und erſcheint dem Bewußtſein von dieſen und keinen andern Seiten, in dieſen und keinen andern Eigenſchaften. Lange, Poſ. Dogm. S. 60. ff. hat das von der Abgezogenheit und Bezogenheit hergenommene Theilungsprincip bedenklich gefunden, das andre aber, Bedingtheit der Welt im Allgemeinen und des Menſchen insbeſondre (welches zuerſt von Böhme ausdrücklich hervorgehoben wurde) gelten laſſen. Er unterſcheidet am weltlichen Bedingtheit, Zweckbeſtimmtheit, Harmonie. In der Beziehung auf den Menſchen ſind Urgefühl des Menſchen, Intelligenz, von Neuem Zweckbeſtimmtheit und ſündige Beſchaffenheit unterſchieden. Endlich ſammelt ſich alles in der Herrlichkeit Gottes. Dieſe überreiche Abhandlung läßt am Wunderhimmel der Eigenſchaftslehre manchen neuen Stern entdecken. Manches iſt noch Nebelfleck. Wir finden nicht nur im intuitiven Element manchen Gewinn, auch im wiſſenſchaftlichen, aber noch ſind der Vereinzelungen zu viele, noch befaßt die eigenſchaftliche Beſtimmung ſich zu ſehr mit Weſensbeſtimmungen, miſcht abſtractes, ſcholaſtiſches zu oft mit dem bibliſch concreten, als daß wir das Ganze auch nur als Syſtem uns aneignen könnten. Beſtimmten Diſſenſus werden wir an einzelnen Stellen zu erkennen geben; zumal da, wo unſre Erklärungen und

Bemerkungen unrichtig gedeutet werden. Unendlich, wahr, erkennbar, offenbar, lebendig, Liebe — bleiben nur Wesensbestimmungen; soll alles von Gott aussagbare, fromm, frei, rein, schön und hold u. s. w. aufgenommen werden, so muß es sich unseres Bedünkens wenigstens streng den Stamm- oder den Eigenschaften unter- und zuordnen, welche durch die h. Schrift im engren Sinne prädicabel geworden sind. So wie sie hier vorgetragen werden, scheint sich auch die Eigenschaftslehre in die Lehren vom Begriffe und Wesen, von den Werken Gottes, ja von der Dreieinigkeit halb zu verlieren, wobei wir nicht in Abrede stellen, daß der Verfasser sich bemühet hat, die Unterschiede dennoch festzuhalten.

Die pantheistische Dogmatik verfolgt begreiflicher Weise die Verneinung der Persönlichkeit des absoluten Seins bis in die Eigenschaftslehre; den wirklichen Inhalt der letztern nennt sie Weltgesetze. Dieser Inhalt wird sich aber nicht bestimmen lassen, denn was soll an der absoluten Weisheit, Güte, Gerechtigkeit ꝛc. noch absolutes sein, wenn sie keine selbstbewußte ist, oder sich nur aus der Masse und Allheit des endlichen Selbstbewußtseins sammelt.

§. 67. Abgezogenheit Gottes vom endlichen Dasein.

Jeder besondern oder eigenschaftlichen Vollziehung des Bewußtseins von Gott liegt ein Bewußtsein des absoluten Seins zum Grunde. Mit einer Entschränkung Gottes vom endlichen Dasein beginnt alles Vorstellen der geoffenbarten Gottheit. Da nun die Endlichkeit im allgemeinen Zeitlichkeit und Räumlichkeit ist, so ist Gott vor Allem zeit- und raumlos, also ewig zu denken, in welcher Ewigkeit seine Unermeßlichkeit schon mit begriffen wird. Die Endlichkeit aber ist so wenig ohne Gott als über Gott; sie ist durch und für Gott; die Folge und Ausbreitung des Daseins als eine natürliche Unendlichkeit ist so wenig als die Natur eine selbstständige Macht, welche neben Gott oder Gotte entgegen zu stellen wäre, sondern Gott ist der ewige Urheber des Werdens und also auch der Zeit und des Raums. Folglich kann die Ewigkeit Gottes nur in Ein-

heit mit ſeiner allgegenwärtigen und allwiſſenden Allmacht *) zu denken ſein, ebenſo wie die Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit nur in Einheit mit der Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes zugleich begriffen werden kann. Und ſo zeigt es ſich ſogleich vom Anfang, daß jede göttliche Eigenſchaft ein Begriff des Begriffes von Gott ſein muß.

*) Röm. 1, 20. ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης.

§. 68. Ewigkeit.

Vollziehen wir an den Erſcheinungen und Gefühlen der Vergänglichkeit das Bewußtſein von Gott, ſo iſt er, ſolange wir in der Vorſtellungsweiſe der Vergleichung und Entgegenſetzung noch verharren, früher als Alles, und währet ſchlechthin Pſ. 90, 2. Er überlebt jede Welt öder Weltzeit Pſ. 102, 13. 25. 28., iſt unvergänglich Röm. 1, 23. und hat allein Unſterblichkeit 1 Tim. 6, 16. Sein Leben in und mit der Zeit iſt aber kein ſolches wie das der Creatur, ſondern tauſend Jahre ſind vor ihm wie ein Tag Pſ. 90, 4. 2 Petr. 3, 8. Gegenwart, alſo Verneinung der Vergangenheit und Zukunft iſt ſein Daſein. So iſt Gott ewig αἰώνιος *) Röm. 16, 26. 1 Moſ. 21, 33. d. h. nicht allein von der Zeitfolge und zeitlichen Schranke des Seins ausgenommen, ſondern auch die wirkende Urſache der Zeit und der zeitlichen Dinge **).

*) Nach dem genauern z. B. alexandriniſchen Sprachgebrauche eines Philo und Clemens könnte αἰώνιος vielmehr das entgegengeſetzte von ἀΐδιος ſein. Denn nach Philo iſt das, was in der Weiſe der dieſſeitigen (weltlichen, menſchlichen Vorſtellung und Sprache) von Gott geſagt wird, ein αἰώνιον ὄνομα. Schon Sap. 13, 9. iſt αἰών das Gotte entgegengeſetzte endliche Daſein überhaupt, der Grundvorſtellung nach, diejenige Unendlichkeit des Endlichen, welche ihm als dem ununterbrochnen Werden zum Unterſchiede von jedem Gewordenſein zukommt. Dieſer Unendlichkeit aber iſt der Begriff der Ewigkeit implicirt. Und ſo iſt αἰώνιος in den angeführten Stellen und Bar. 4, 10. 14. 20. wirk-

lich = ἄϰϰιος. Umſchrieben iſt die Unveränderlichkeit Sap. 7, 27. μένουσα ἐν αὐτῇ πάντα ϰαινίζει. Augustin. Conf. I. 4. stabilis — immutabilis mutans omnia, nunquam novus, nunquam vetus, innovans omnia. Das göttliche Bewohnen Jeſ. 57, 15. 1 Tim. 6, 16. berechtigt nicht, ein coaeternum Deo anzunehmen.

**) Operator temporum, Augustin. Confess. 11, 13. Vergl. Schleiermacher Gl. I. §. 67. „die Ewigkeit Gottes iſt nur zu verſtehen als die allmächtige Ewigkeit d. h. als das mit allem zeitlichen auch die Zeit ſelbſt bedingende in Gott.“ — Βασιλεὺς τῶν αἰώνων 1 Tim. 1, 17. vergl. Tob. 13, 6. 10., wenn nicht dieſes vielmehr den ewigen Regenten oder auch den Herrn der Welt bedeutet. Auf eine andre Weiſe aber, als durch Bewirkung der Zeit und durch Offenbarung ſeines Weſens in der Zeit kann er an der Succeſſion nicht Theil nehmen, wie gern man auch neuerdings wieder den Gott in der Geſchichte zu einem endlichen Gotte machen möchte. Vergl. K. Wilh. Theod. Voigt, über Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standpunct chriſtlich-theiſtiſcher Weltanſicht. Leipz. 1828. §. 31. 32.

§. 69. Unräumlichkeit.

Ehe wir irgend einer beſondern Nähe und Gegenwart Gottes uns freuen, z. B. ſeiner Gegenwart im Hauſe der Anbetung, behaupten wir mit ſeiner Unleiblichkeit und Geiſtigkeit (Joh. 4, 24. AG. 17, 24. Jeſ. 66, 1. Jer. 33, 24.) nicht nur ſein Allenthalben-Sein, ſondern auch, daß ihn aller Himmel Himmel nicht faſſen mögen und daß er allein alles Raumes allmächtige Urſache bleibe *). 1 Kön. 8, 27.

*) Schleiermacher Glaubenslehre I. S. 280. „Die Allgegenwart Gottes iſt nur zu verſtehen als die allmächtige Gegenwart d. h. als das mit allem Räumlichen auch den Raum ſelbſt bedingende in Gott.“

§. 70. Bezogenheit Gottes auf die Welt.

Gott iſt allgegenwärtig, allmächtig und allwiſſend.

Anmerk. 1. Obgleich die Sylbe All, und die Vorſtellung des Alls die Beziehung des göttlichen Lebens und Wirkens auf das Ganze der Dinge

zu enthalten ſcheint, ſo entſtehen uns doch die dieſen Eigenſchaften entſprechenden Begriffe auf lebendige Weiſe bei ſolchen Gelegenheiten, wo wir die das Welt-Ganze bedingende Vollkommenheit Gottes für ein einzelnes in Anſpruch nehmen; d. h. es kommt uns im wirklichen Leben der Religion mehr darauf an, daß er jedes und auch dieſes vermag und weiß, ſowie er Alles vermag und weiß, als auf die für ſich ſelbſt ſeiende Unendlichkeit ſeines Vermögens, Wiſſens und Daſeins. Daher die Worte παντοδύναμος, παντεπόπτης κ. λ. immer erſt in einer ſpätern reflectirenden Zeit ausgeprägt worden ſind.

Anmerk. 2. Die Erkenntniß aller dieſer Eigenſchaften, die das entſchränkende oder urſachliche Verhältniß Gottes zur Creatur überhaupt betreffen, entſpricht dem kosmologiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes. Indem wir auf dieſem Wege erkennen, daß Gott iſt, erkennen wir, daß er ſo iſt.

§. 71. Allgegenwart.

Zurückbezogen auf die räumliche Beſchränktheit unſers Zuſtandes, und beſonders auf unſre Einſamkeit und Verlaſſenheit, wird der zeit- und raumlos unendliche unſichtbare Gott uns ebenſo unentfliehbar Pſ. 139, 7., als unverlierbar AG. 17, 27. *). Und ſowie das fromme Leben in dem beſtändigen Wandel vor ſeinem Angeſichte beſteht, 1 Moſ. 17, 1., ſo iſt er auch denen, die alſo wandeln, auf beſondre Weiſe nahe Jeſ. 43, 2. 57, 15. Jac. 4, 8.

*) Für den ſpeculativen Gedanken der Allgegenwart ſind die Vorſtellungen des Erfüllenden, des Durchdringenden, ſich Ausdehnenden, in Allem und durch Alles Seienden Epheſ. 4, 6. Sap. 1, 7. 7, 23. 8, 1. nur vorbereitend. Vor Theilnahme an der Materialität und Localität wird der Begriff des Allgegenwärtigen auf mehrfache Weiſe geſchützt; einmal dadurch, daß die Allgegenwart mit der Allwiſſenheit und Allmacht wie z. B. Sap. 1, 7. 8, 1. in Einheit gedacht wird, woraus ihre Geiſtigkeit und die dynamiſche Art des All-Daſeins ſchon von ſelbſt folgt, und dann dadurch, daß das außerweltliche (ὑπὲρ πάντων) oder nichtendliche Sein bereits durch vorausgehende Beſtimmungen geſetzt iſt.

Anmerk. 1. Mit der Gewalt im Himmel und auf Erden iſt dem Hei-

lande verliehen, den Seinigen ſeine Nähe zu verheißen und zu gewähren Matth. 28, 20. Das Bewußtſein von dieſer Nähe tritt in Bezug auf den chriſtlichen Kampf gegen Sünde, Tod und Welt eigenthümlicher Weiſe hervor.

Anmerk. 2. Die Allgegenwart Gottes mußte unter dieſen drei relativen Eigenſchaften die erſte Stelle einnehmen, um im Gefolge der Unermeßlichkeit oder Raumloſigkeit Gottes das Band mit den ablativen Eigenſchaften und deren Unterſchied von den relativen noch mehr zu bezeichnen.

§. 72. Allmacht.

In Bezug auf das jedesmal Beſtehende rufen wir, ſofern es unſre Freiheit bedrückt, den Gott der Wunder Pſ. 77, 15. 98, 1. Matth. 8, 2. Epheſ. 3, 20. an, oder den Gott, vor dem es kein Wunder giebt 1 Moſ. 18, 14. Sacharj. 8, 6., bei dem nichts unmöglich iſt Luc. 1, 37. Matth. 3, 9. 19, 26. Denn Gott kann ein Neues ſchaffen Jer. 31, 22. 4 Moſ. 16, 30. und ſowie er alle Dinge gemacht hat und erhält durch das Wort und kraft des Willens 1 Moſ. 1, 3. Pſ. 115, 3. 135, 6. Röm. 4, 17. Hebr. 1, 3., ſo iſt auch weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit, ſondern nur eben ſein Wille das Maaß ſeines Könnens *). Der Begriff der Allmacht iſt die Wiederholung und beſondre Anwendung des Begriffs vom Schöpfer des Himmels und der Erde.

*) Sap. Sal. 12, 18. *πάρεϛι γάρ σοι ὅταν θέλῃς τὸ δύνασθαι.* Eine Macht, die über den Willen hinausgeht, ſetzt zugleich die Differenz des Könnens und Wollens, folglich auch einen Willen, der über die Macht geht, und alſo eine Unvollkommenheit. Der Wille Gottes aber iſt allmächtig als der Wille der abſolut weiſen Liebe. Schlechthin mächtig ſein der Macht durch die Güte — *δεσπόζειν ἰσχύος* Sap. 12, 18. (ſ. oben Cleanthes: *κρατοῦν ἑαυτοῦ*) iſt wahre Macht. So ſehr aber iſt jede Eigenſchaft Gottes Begriff Gottes, daß nicht nur die Allmacht in der unendlichen Weisheit und Liebe Gottes begründet bleibt, ſondern auch ſelbſt wieder nach einer geiſtvollen Bemerkung des B. d. Weish. 12, 16. *ἡ γὰρ ἰσχύς σου δικαιοσύνης ἀρχὴ καὶ*

τὸ πάντων σε δεσπόζειν πάντων φείδεσθαι ποιεῖ — die göttliche Gerechtigkeit und Güte begründet. — Dagegen wird die göttliche Macht von Seiten der Möglichkeit oder Wirklichkeit, wenigſtens dem Ausdrucke nach, auf zwiefach irrige Weiſe unter Bedingung geſtellt. Von Abälard Introduct. 3, 5.: Deus non potest facere aliquid praeter ea quae facit. Und von Origenes (nach Juſtinian): πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον· ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν. Allein man pflegt den Werth dieſer Aeußerungen gewöhnlich unrichtig anzuſchlagen. Origenes iſt weit davon entfernt, eine Verneinung oder Verminderung der göttlichen Macht zu beabſichtigen. Er befolgt den eigentlich philoſophiſchen Sprachgebrauch der Pythagoreer und Platoniker, nach welchem das Unbegrenzte etwas ganz andres iſt, als das Abſolute. Das Unbegrenzte iſt das Unbeſtimmte, τὸ ἀόριστον, eine Eigenſchaft, die dem vollkommnen Sein gar nicht zukommt. Der Gegenſatz des Begrenzten und Unbegrenzten geht, den Griechen zufolge, das Abſolute gar nichts an. Und mit Recht halten ſie es ſo. Etwas ganz andres iſt es Beſchränkungen Gottes und Beſtimmungen des Abſoluten behaupten. Gott als die abſolute Macht iſt eine beſtimmte, nämlich eine intelligente, weiſe, ſchlechthin perſönliche. Etwas weſentlich anderes will Origenes nicht ſagen und Juſtinian hatte gar nicht Urſache, ihn darum zu verketzern. Abälard ſagt zunächſt auch nur dieſes: Gott kann nichts thun, als was ihm gemäß iſt, quod ei convenit. Allein er ſagt weiter, worin ihm Schleiermacher beiſtimmt: er vermag nur das Wirkliche, oder was er denkt, muß auch ſeine That ſein, und wenn dieſes ſoviel bedeuten ſoll, daß die Summe der Erſcheinungen den Begriff ſeiner Gedanken erſchöpfe, das endliche Daſein alſo die adäquate Explication des Unendlichen ſei, ſo muß es verworfen werden.

§. 73. Allwiſſenheit.

Sowie der Allmächtige den Dingen gegenwärtig iſt, ſo ſind ſie ihm gegenwärtig: Gott iſt allwiſſend. Denn in Bezug auf die alle Vorſtellung und Erfahrung des Menſchen überſteigende Mannigfaltigkeit der Dinge Pſ. 139, 17. vergl. V. 4. Pſ. 147, 4., auf die mannigfaltigen Bedürfniſſe, die zum Bittgebete anregen, Matth. 6, 8. 32., auf die Unſichtbarkeit der

Gedanken und Gesinnungen Ps. 7, 10. Joh. 21, 17. AG. 1, 24., auf die Verborgenheit der Sünde, der Unschuld, der Noth, vertrauen wir auf ein dem Umfange nach vollständiges Ps. 139. und der Art nach unmittelbares oder anschauendes Hebr. 4, 13. und überhaupt vollkommnes Wissen Gottes.

Anmerk. Die Fragen, ob das göttliche Wissen für seinen Gegenstand bewirkend sei, und wie bei göttlichem Vorherwissen der freien Handlungen die Freiheit der letztern bestehe, sind dem ursprünglichen Charakter der Lehre von der Allwissenheit fremd. Sie sind beide auf Anlaß des Weissagungs- oder Vorhersagungs-Begriffs (schon bei Cic. de divin.) aufgeworfen worden. Der allwissende Gott bedingt freilich auch alles Selbst-Leben der Creatur, und weiß es als das bedingte. Sowie er es aber als ein freies schafft, weiß er es auch als ein freies. Diese Fragen müssen also dort beantwortet werden, wo es sich um das Bedingte der menschlichen Freiheit überhaupt handelt. Hier dürfen sie so abgewiesen werden, wie es z. B. von Augustin de civ. Dei V. 9. de lib. arb. III. 3., ferner von Anselm, praescit Deus me sine necessitate peccaturum etc. praescit effectum eo modo eventurum, quo a causa procedit, ut a libera libere, a contingente contingenter, a necessaria necessario, oder von Schleiermacher „Gott erkennt das freie zuvor, aber als ein freies," geschehen ist. Weiß der Allwissende das selbstbestimmungsfähige Geschöpf als das freie, so weiß er es doch als der diese Freiheit ordnende und bedingende, also als der es überhaupt in seinen Bestimmtheiten, in seiner Natur setzende und erhaltende, weiter als der es zu Selbstbewegungen sollicitirende, zur Entscheidung treibende, ferner als der die Vorbereitungen und den Proceß der Selbstbestimmung durchschauende. Das monadische Factum der vollzogenen Willkür ist also nicht nur, sofern es ein werdendes war, sondern auch in seiner disjunctiven Natur des Entweder-Oder vorausgewußtes und in allen seinen Beziehungen auf andres wirklich vorgesehenes, so daß es als ein überhaupt daseiendes Etwas, als inneres oder äußeres Geschehen dem, der es in seiner objectiven und subjectiven Zufälligkeit, weil es Möglichkeit hatte, auch schon kannte und wollte, auch als wirkliches viel bekannter ist, als dem endlichen Ich selbst, dessen Geschöpf es ist. Entweder ist etwas noch nach keiner Modalitätskategorie ein ens, oder es ist ein Gotte bekanntes und gewußtes. Mehr bedarf es nicht, um den Begriff zu constituiren; das Weitere

gehet die Lehre von der Weisheit und Weltregierung an. Dem göttlichen Wiſſen als einem organiſchen oder als einem Wiſſen vom Großen, Allgemeinen, Einheitlichen, das Wiſſen vom Einzelnen und Kleinen, gleich als ob dieſes chaotiſch wäre, gleichſam erlaſſen, iſt weder nöthig noch zuläſſig. Gegen die antitheiſtiſche Verdunkelung des Begriffs der Allwiſſenheit, wie ſie D. Fr. Strauß betrieben, findet ſich das triftige bei Lange, Poſit. Dogm. S. 88. ff.

§. 74. Abgezogenheit Gottes von der perſönlichen Creatur.

Gott iſt alleinweiſe, herrlich, heilig und ſelig.

Anmerk. Durch das Merkmal, daß Gott allein etwas iſt z. B. weiſe oder gut, wird ebenſo als dadurch, daß er in Bezug auf das All etwas iſt, eine beſondere Gattung von Eigenſchaften angedeutet, obgleich der Sprachgebrauch dieſen Unterſchied nicht völlig durchführt.

§. 75. Weisheit.

Wir vollziehen allezeit das Bewußtſein von Gott an einem wirklichen Weltbeſtande und an deſſen Verhältniſſe zum Zwecke Gottes, d. h. wir vertrauen der Weisheit Gottes oder der vollkommnen Bewußtheit der ſchaffenden und erhaltenden Liebe. Da nun der göttliche Zweck ſich weder in der übrigen Schöpfung ſo vollkommen als in der perſönlichen, noch in dem Individuum ſo deutlich als in der Gattung darſtellt, ſo iſt es überall ſchon Bedürfniß, vorauszuſetzen oder zu erforſchen, wie angemeſſen ſich die phyſiſche Welt nicht allein zu ſich ſelber, ſondern auch wie offenbarend und anregend, und dann wieder wie empfänglich und leidend ſie ſich zur ſittlichen verhalte. Die Weisheit Gottes ſpiegelt ſich demnach ſchon in dem allenthalben urſprünglichen Werke der Schöpfung *) und Erhaltung ab. Gott ſah, daß es gut war 1 Moſ. 1. Pſ. 104, 24. Sprüchw. 8, 22—31. Jer. 10, 12. Demungeachtet kann doch nichts an ſich zweckwidriger ſein als das Böſe; und ſofern nun dieſes

in der Welt seine zerstörende oder verkehrende Gewalt ausübt, wird die Weisheit Gottes gewissermaaßen neu, und folglich in Thatsachen der Erlösung von dem zugelaßnen Bösen vorzugsweise verehrt, dergestalt, daß auch die Schöpfer-Weisheit erst in der Heilandsweisheit vollkommner erscheint. Die heilsame Weisheit ist vorzugsweise eine verborgne 1 Cor. 2, 7. Ephes. 3, 10. vergl. Ps. 51, 8. Einmal nun stiftet sie zwar alles Zweckbewußtsein in den Menschen und macht sie durch Gesetz und Verheißung mitwissend Ps. 103, 7. 1 Cor. 2, 12. 16., ja sie neigt sich zu den Empfänglichen hin, um sich ihnen mitzutheilen, Dan. 2, 20. ff. Jac. 1, 5. 3, 17., aber doch so, daß sie überhaupt in der göttlichen Bundesgeschichte (s. B. der Weish. und Sirach) am meisten erkannt, und durch diese Vergangenheit vorzüglich für die Zukunft erwiesen sein will. Gerade die scheinbarsten Mißverhältnisse des Weltbestandes zum Zwecke der Welt sollen die gewissesten Veranlassungen werden, an den verborgnen Sinn des Herrn Jes. 40, 13. 55, 8. zu denken, die Unausforschlichkeit seiner Wege Röm. 11, 33. anzubeten, und die ausschließliche Regenten-Tugend des Alleinweisen 1 Tim. 1, 17. Jud. 25. anzuerkennen.

Anmerk. 1. Weisheit ist die Tugend des Wissenden; folglich nicht die quantitative und extensive, sondern praktische Größe, intensive und productive Vollkommenheit des Wissens. Sie ist also nicht die Allwissenheit; sie ist vielmehr die absolute Zweckmäßigkeit des Wissens. Daher kann sie, wenn wir von Gott reden, nur als die schlechthinige Liebe des göttlichen Selbst- im Weltbewußtsein, oder als die vollkommne Sinnigkeit und Bewußtheit der Liebe des allmächtigen Schöpfers, Erhalters und Regierers verstanden werden. Die Erkenntniß, daß Gott weise sei, entspricht dem physikotheologischen und ethikotheologischen Beweise des göttlichen Seins oder ist in denselben enthalten. Darin, daß wir sie als die Einheit der göttlichen Allmacht und Liebe begreifen, und daß sie eben die bewußte Zweckmäßigkeit der Welt für den Geist ist, liegt zugleich der Grund, aus dem wir sie als die nothwendige Verknüpfung der beiden Arten von göttlichen Eigenschaften ansehen, die Gottes Verhältniß zur Creatur überhaupt oder zur sittlichen

insbeſondre beſtimmen. Dadurch aber, daß wir mit der Weisheit Gottes ſetzen, er ſei allein weiſe, oder ſie mit der bewußten Schranke unſers Zweckbewußtſeins zugleich ſetzen, wird ſie unter die abſtractiven oder remotiven Eigenſchaften, die das Verhältniß des Herrn zu den perſönlichen Geſchöpfen beſtimmen, und zwar an deren Spitze geſtellt.

Anmerk. 2. Dieſen Verhältniſſen der Weisheit zum Weſen Gottes und zu den übrigen Eigenſchaften iſt angemeſſen, daß ſie vielleicht ſchon im Hebraismus Sprüchw. 8. nicht bloß auf dichteriſche, ſondern auf dogmatiſche Weiſe perſonificirt erſcheint. Und ſie muß im Teſtamente der Erwartung in dem Grade mehr und einſeitiger als die vollkommne Cauſalität aller göttlichen Mittheilungen verehrt werden, in welchem die Mitglieder deſſelben die Meſſianiſche Hoffnung aufgeben oder vergeiſtigen und an der Vergangenheit ſich begnügen laſſen. Dieß wird durch die Apokryphen beſtätigt. Auf dieſem Gebiete geht man von der Vorausſetzung aus, in dem Geſetze, dem moſaiſchen, ſei das vollkommne Mittel aller göttlichen Offenbarung und Heilung eben ſo gegeben, wie Moſeh die vollkommenſte Stufe der menſchlichen Gemeinſchaft mit Gott darſtelle. Das Geſetz iſt der Ausdruck und die Erſcheinung der göttlichen Gedanken der Welt, der Inbegriff aller göttlichen Zweckbegriffe. Daher auch die perſönliche Selbſtmittheilung Gottes (ebenſo wie ſpäter λόγος) νόμος, γραφὴ und ähnlich benannt wird. Kommt es nun zu aller göttlichen Lebensbildung, zu aller Verklärung des menſchlichen und Völker-Lebens, zu aller Heiligung und Erlöſung, darauf an, daß der rechte Verſtand am Geſetze aufgeſchloſſen, mitgetheilt und mittels des iſraelitiſchen Volkes, ſeiner Leiden und ſeiner triumphirenden Treue weltherrſchend werde, ſo giebt es eben nur durch Wiſſen, σύνεσις, φρόνησις, σοφία, Gerechtigkeit und Seligkeit, und das göttliche Wiſſen, im Geſetz und in Iſrael ſich herablaſſend — die Weisheit, kann allein die weſentliche perſönliche Selbſtmittheilung Gottes ſein. Auch unter dem kabbaliſtiſchen מטטרון (verſchieden von מטרוניתא) iſt die hypoſtatiſche Weisheit als μετάθρονος θεοῦ, Mitregentin (Sap. 9, 4. τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν. 10. ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν) oder als σύνθρονος zu verſtehen. Sicher zu verwerfen iſt die Ableitung von *metator*, und wenigſtens ſehr zu bezweifeln die vom Mithras. Aber auch in der feſtgehaltenen prophetiſchen Richtung des A. T. kann, ſo lange die particulariſtiſche Schranke beſtehet und beſtehen muß, die alles bedingende Cauſalität, welche die Liebe iſt, vorzugsweiſe nur als Weisheit erkannt werden. Die nichtoffenbare Allgemeinheit der Gnade, die auf Iſrael ein-

geschränkte läßt Gegensätze übrig, die vorderhand nur durch den Begriff der Weisheit versöhnt werden.

*) Ob wir gleich die ausschließliche Beziehung der Weisheit auf die Erlösung nicht annehmen können, welche ihr in der Schleiermacher'schen Definition gegeben ist II. S. 676. „die in der Erlösung bethätigte göttliche Selbstmittheilung als das die Welt ordnende und bestimmende Princip," so stimmen wir darum doch ihrer eigenthümlichen Verbindung mit der Liebe, auf welche auch J. D. Michaelis Comp. Theol. Dogm. p. 59. hinweiset, nicht weniger bei. In der Erlösung kann sie darum nicht ausschließlich geoffenbart sein, weil die Schöpfung und Erhaltung schon einmal bewußte Selbstoffenbarung der göttlichen Liebe ist. Theils in ihrem Verhältniß zum Geiste, in ihrer Angemessenheit, dem Geiste Eindrücke und Anlaß zur Thätigkeit zu gewähren, theils für sich als Organismus, als Kunstwerk ist die Natur geoffenbarte Weisheit. Daß nun auch in Ansehung der Weisheit die pantheistische Dogmatik einen Krieg zwischen dem absoluten Geiste und dem persönlichen Gotte anzuregen sucht, indem sie darzuthun sich bemüht, der absolute Geist könne, weil er keine Bedürfnisse habe, auch keine Zwecke haben, und nichts sei Mittel, was nicht ebensowohl Zweck, Strauß Glaubensl. I. S. 576., ist sehr unerheblich. Der Satz: Gott ist bedürfnißlos, und der Satz: das zweckmäßige Mittel ist selbst Zweck — leiden nichts, wenn Gottes Endzweck oder ein göttliches Zwecksetzen, Ordnen, Vermitteln behauptet wird. Denn das Bedürfen im göttlichen Zweck fällt nicht auf Gott, sondern auf die Creatur, und ist so von vornherein aufgehoben, oder wächst der Liebe zu und so der Vollkommenheit. Gott hat im Mittel schon den Zweck, so wie der Zweck wieder dem Grunde gleicht; Gott hat in der aseitas die adseitas, er thut alles um seiner selbst willen, wie die Schrift sagt, denn Gott ist die Wahrheit, ist die Liebe; aber bedürfen wir darum weniger aller dieser Kategorieen, um den Begriff zu entwickeln? Der Begriff einer Ordnung oder einer Organisirung, der vorgezogen wird, thut eben nichts andres, als daß er die Trennung der kategorischen Seiten aufhebt, den Unterschied aber dennoch behauptet. Falsch ist, daß die göttliche Weisheit, nach dem Zweckbegriff gefaßt, ihr wesentliches, den Endzweck, an eine andre Eigenschaft, die Liebe, wieder abgeben müsse; denn sie giebt eben sich ganz und gar, wie jede Eigenschaft der andern oder der Totalität hin, und doch ist sie ein besondres Moment, wenn anders der Endzweck als Wille und als Denken, wenn die theoretische Tugend des Thuns von der praktischen des Wissens, so untrenn-

bar ſie ſein mögen, doch zu unterſcheiden ſein werden. Ohnehin trifft die ganze Rüge unſre oben, Anmerk. 1. gegebne theiſtiſche Erklärung der Weisheit gar nicht.

§. 76. Majeſtät.

Ungeachtet Gott Engel und Menſchen geſchaffen und zu ſeiner Gemeinſchaft und Aehnlichkeit beſtimmt hat, vermindert ſich dadurch doch ſeine Freiheit und vollkommne Selbſtheit nicht, ſondern er iſt und bleibt der König ſeines Volkes und Reiches; der große und ſchreckliche Gott 5 Moſ. 7, 21., dem an Würde und Macht kein Weſen gleichkommt, wie dieß der Name Michael *) ausdrückt, und deſſen Herablaſſungen und Offenbarungen **) alle nur dazu dienen können, daß er durch Gehorſam und Ehrfurcht in der Liebe noch mehr verherrlicht werde. Dieß iſt der Begriff der göttlichen Majeſtät und Ehre, welchem theils beſondre Ausdrücke und Namen, theils die Vorſtellungen von der Unnahbarkeit Jeſ. 6, 5. und Unwiderſtehlichkeit des Herrn Pſ. 33, 8. 13—18. entſprechen. Was es ſei, Gott verletzen, ſoll in dem Gebiete der Gnade nicht verkannt, ſondern nur noch williger und lebendiger anerkannt werden. AG. 5, 1—11. Hebr. 10, 26—31. 12, 25.

*) Hiemit ſoll auf keine Weiſe die Herrlichkeit mit dem Engel und dieſer mit jener vertauſcht werden, wie Lange S. 123. befürchtet, ſondern die Wortbedeutung des Namens Michael wird als Symbol des eigenſchaftlichen Begriffs angewandt. Will derſelbe Theolog die Herrlichkeit gar nicht als beſondre Eigenſchaft, vielmehr als den Inbegriff aller gelten laſſen, ſo läßt ſich dieß doch nicht rechtfertigen, ebenſowenig als wenn Fiſcher die Allmacht zum Grundzuge des göttlichen Weſens oder zum Weſen aller Eigenſchaften machen wollte. Eigenſchaft iſt aber Eigenſchaft. Das ἴδιον hängt hier am Momente des Erſcheinens innerhalb der endlichen Welt, Gott erſcheint als Gott, ohne alle Vermiſchung mit dem endlichen Weſen, vielmehr mit entſchiednr Wunderbarkeit oder zugleich mit erſcheinender Abſonderung vom creatürlichen, ſterblichen, ſündigen Menſchenleben. Eben das Gottſein und Bleiben in der Vergegenwärtigung und Offenbarkeit iſt es, Was zum Tota-

litätsgedanken verleiten konnte, iſt dieß, daß Gott und die Herrlichkeit Gottes auf gleiche oder ähnliche Weiſe wie Jehova und Jehova's Engel unterſchieden und vertauſcht werden, ſo daß alſo Gott als Offenbarungsgott in ſeiner Perſönlichkeit gedacht iſt, welche freilich alle Eigenſchaften umſchließt. Allein das hindert nicht, daß ſich die Herrlichkeit ganz anders und näher mit der Macht, mit der Heiligkeit, Unveränderlichkeit zuſammenſchließt, als mit andren Vollkommenheiten.

**) Auf ähnliche Weiſe, wie in der altteſtamentlichen Lehre von der Weisheit, beginnet in der Vorſtellung von der Herrlichkeit des Herrn der eigenſchaftliche Begriff ein hypoſtatiſcher zu werden. Der Unendliche, Verborgne, in ſeiner Offenbarung und Herablaſſung ſich ſelbſt gleiche iſt — der Herrliche, die Herrlichkeit Gottes, כְּבוֹד יְ 2 Moſ. 16, 10. 33, 22. 4 Moſ. 16, 42. μεγαλοπρεπὴς δόξα 2 Petr. 1, 17., wo die gewöhnliche Anmerkung: i. e. Deus ipse, keineswegs ausreicht. Das Subject einer ſinnlich vermittelten Rede oder Erſcheinung vom Himmel konnte nach der damaligen allgemeinen Vorſtellung immer nur ein andres, zweites Göttliche oder der Engel des Herrn ſein. In ihrer Mittheilung an die Knechte und Diener Gottes iſt die Herrlichkeit zugleich die Abwehr und Verneinung des Todes, der Vergänglichkeit, und des Verderbens. Daher die Gloriſication Chriſti und der Chriſten in der Auferſtehung Joh. 17, 22. Röm. 6, 4. 8, 11. 30. 1 Petr. 4, 14.

§. 77. Heiligkeit.

Wie mannigfaltig auch die Vorſtellungen von Majeſtät und Heiligkeit in einander übergehen, ſo wird doch durch den letztern Begriff im Ganzen genommen das göttliche Weſen von der Gemeinſchaft der Sünde und der Sünder dergeſtalt abgezogen, daß die Sünde als die eigentliche Gemeinheit (Profanität) durchaus nichts von Gott inne haben, ihn weder zum Urheber noch zum Theilhaber, weder zum Mitſchuldigen noch zum Pfleger oder Hehler haben, und der Sünder lediglich nach dem Maaße ſeiner Abſonderung von der Gemeinheit des Fleiſches und der Welt oder nach dem Maaße ſeiner Heiligung zu ihm kommen kann. Alſo nicht die heilende und zum Heilen ſich herablaſſende Liebe, ſondern die in der Herablaſſung und

Selbſtmittheilung das Böſe tilgende, ſtrafende Wahrheit der Liebe iſt der Begriff der göttlichen Heiligkeit. Daher auch Gott als Geiſt der Gemeine und als Einwohner des menſchlichen Herzens, des iſraelitiſchen Landes und Volkes, vorzugsweiſe der Heilige heißt.

Anmerk. 1. Die Erklärungen der göttlichen Heiligkeit, ſie ſei die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt oder die Legalität, Moralität des göttlichen Willens, entfernen ſich zu weit von der bibliſchen Grundvorſtellung. Wenn dagegen Zacharia und Storr bei der Vorſtellung incomparabilis, venerandus ganz allein ſtehen bleiben, ſo macht Knapp Vorleſſ. 1. S. 180. gegründete Erinnerungen dagegen. Zwar mögen קָדוֹשׁ Jeſ. 6. und ἅγιος Joh. 17, 11. vgl. Pſ. 99, 9. 71, 22. die erhabne Unterſchiedenheit von allen andern perſönlichen Weſen bedeuten, aber die Grundvorſtellung von קדש iſt doch rein ſein, und Gott iſt überall der Heilige in Bezug auf mögliche oder wirkliche Unreinheit der perſönlichen Geſchöpfe, 3 Moſ. 11, 44. 19, 2. 1 Petr. 1, 14—16. Hiob 4, 17—19. Der Begriff der Heiligkeit beruhet aber nicht bloß auf dieſen Worten, ſondern zugleich auf den Behauptungen, daß Gott kein Schutzherr des Böſen ſei, Pſ. 5, 5. weder in ſich ſelbſt es hege 1 Joh. 1, 5. Jac. 1, 13. noch es bewirke oder zulaſſe 1 Cor. 6, 9—20. 2 Cor. 6, 15—17. Sap. 7, 25. οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν (die hypoſtatiſche Weisheit) παρεμπίπτει. Jeſaias ruft darum vor dem Angeſicht des dreimal Heiligen: Wehe mir, weil er unreiner Lippen iſt. Gott eifert und zürnet. Sein Geiſt wird durch das gehäſſige Weſen der Menſchen betrübt Jac. 4, 5. Epheſ. 4, 30. — Die göttliche Heiligkeit iſt demnach die Schutzwehr der Liebe, das Negative des göttlichen κοινωνικόν. Daher es nicht nöthig iſt, „das Wohlgefallen am Guten“ in den Begriff mit aufzunehmen. Am meiſten kommt die Definition älterer Dogmatiker, summa in Deo puritas eandem puritatem a creaturis exigens, mit der unſrigen überein. Dagegen können wir die Thatſache des Gewiſſens, welche freilich eine weſentliche Offenbarung der göttlichen Heiligkeit iſt, nicht nach Schleiermacher mit ihr ſelbſt identificiren. Keine der obigen Beſtimmungen wird auf das Einreden der negativen Dogmatik — Strauß I. S. 592., Heiligkeit komme nur dem Willen zu, der möglicher Weiſe unheilig ſei, alſo dem abſoluten nicht — zurückgenommen werden müſſen. Denn die Möglichkeit des Böſen und Guten im endlichen Willen reicht

vollkommen aus, oder nöthigt vollkommen dazu, den Schöpfer und Erhalter des endlichen Willens, die göttliche Liebe mit dem negativen oder excluſiven Momente: Heiligkeit zu verſehen. Ich habe mit keinem Sollen Gottes zu thun, weil ich durch ſein Wollen das Sollen des Menſchen begründe oder das Wollen des endlichen Weſens richte und verneine. Der Heilige, der allein Heiliger iſt Hebr. 2, 11., iſt niemals der Geheiligte anders, als durch die Erkenntniß ſeiner Heiligkeit bei denen, die geheiligt werden ſollen. Wer das ſich ſelbſt Beſtimmen, Wiſſen, Wollen Gottes nicht denken kann noch will, ohne ihn in die Möglichkeiten und Zufälle der endlichen Selbſtbeſtimmung hinzugeben, mag zuſehn, wie er ſich mit ſeinem leeren, todten Abſoluten, das doch noch immer den Grund der Sittlichkeit abgeben ſoll, behilft. Urtheilt der Vf. ſelbſt, daß es leere Abſtraction ſein würde, ſich an einem Menſchen, der ſo wäre, wie der Glaube Chriſtum vorſtellt, die Sünde als möglich vorzuſtellen, wie vielmehr muß ſeine dem Begriff der abſoluten Perſönlichkeit angehängte oder angeſonnene Möglichkeit für eine dergleichen Abſtraction gelten. Denn Jeſus ſelbſt, ehe er einen Glauben fordert oder zuläßt, weiſet ihn auf Den, der allein gut iſt. In dieſem Ausſpruche iſt die Philoſophie ebenſo wahr als die Religion; und haben wir ihn verſtanden, ſo will uns die Bemerkung eines Arnobius, Weisheit, Tugend, Gerechtigkeit laſſe ſich bloß vom vervollkommnungsfähigen Weſen ausſagen, wenig mehr bedeuten. Ueber den ganzen Gegenſtand vergl. K. Phil. Fiſcher, die ſpeculative Dogm. von D. Fr. Strauß. 1. Bd. geprüft. Tüb. 1841. S. 61.

Anmerk. 2. Der Anſtoß, den man an der obigen Erklärung der Heiligkeit genommen, ſofern ſie in einem bloß negativen Momente beſtehe, Lange Poſ. Dogmatik S. 104., wird ſich beſeitigen laſſen. Wir beharren im Allgemeinen darauf, daß Heiligkeit, ſofern ſie von jeder andern Beſtimmung, Liebe, Gnade, Herrlichkeit, Gerechtigkeit, Seligkeit, unterſchieden und ſchlechthin abſonderlich genommen werden ſoll (und anders als ſo können Vorſtellung und Begriff nicht erklärt werden) eine abſondernde, abwehrende, verneinende Bedeutung habe. Alle Sprachen des Alterthums ſtimmen darin überein. Verſteht ſich, daß dieſes Negativum nur die Wirkung oder nur die neue Vermittelung eines Poſitivum iſt; denn müßte das abſolute Leben, die Liebe, ſich nicht in allen ihren Selbſtmittheilungen und Herablaſſungen gottgemäß verhalten, alſo in ihrer Wahrheit, Reinheit, Unantaſtbarkeit trotz der mit der Creatur eingegangenen Gemeinſchaft erhalten, folglich auch von ſich abhalten, was ſich nicht würzen und

weihen läßt, ſo wäre von Heiligkeit nicht die Rede. Für Gottes Weſen, welches die Liebe iſt, iſt die Heiligkeit nichts Verkürzendes oder Beſchränkendes, kein privativum, ſondern ein conservativum, und für den Menſchen kein Vernichtendes oder Betrübendes, da ſie vielmehr zu den attributis communicabilibus ausdrücklich zählt; aber ohne weiteres und unverändert iſt die Creatur, obgleich Gottes, oder das zwar erwählte, jedoch ſündige Volk, dennoch unfähig, Gotte zu leben und zu dienen. Lange hat das gattungsmäßige des Begriffs Heiligkeit ſehr treffend durch Weſensgemäßheit, Weſenstreue ausgedrückt, aber das iſt das ganz ſpecifiſche noch nicht. Denn zu jener Kategorie gehören auch Herrlichkeit, Seligkeit, Wahrhaftigkeit, Unveränderlichkeit. Will man das Heilige von dem allen noch unterſcheiden, ſo iſt es das, was zu dem ſündigen oder ſündefähigen Weſen ſagt und ſagen muß: noli me tangere, odi profanum vulgus et arceo. Ganz verfehlt iſt die Annahme von Collenbuſch und Menken, nach welcher Gott als ſich herablaſſend zum Heilen, zum Tilgen des Böſen und des Uebels der Heilige ſein ſoll. Denn das Sich Mittheilen, Gemeinſchaft geben, Annehmen, Erlöſen hat ſeinen Grund in der Liebe und Gnade. Dieſe Täuſchung kommt daher, daß das Prädicat heilig jedesmal deſto ſichrer hervortritt und deſto ausdrücklicher ſich geltend macht, je mehr von Vergegenwärtigung, Offenbarung, Bündniß und Gemeinſchaft zwiſchen Gotte und dem creatürlichen Volke die Rede iſt. Gott nimmt ſich Iſrael zum Volk und Eigenthum, aber er ruft, Ich bin heilig, — ich bin nicht wie die Heiden-Götter. Er iſt Vater, iſt Goel aber der Heilige in Iſrael. Er iſt benannt und gegenwärtig beim Volk, hat einen Namen, aber heilig und hehr iſt ſein Name. Gott kommt, der Vater mit dem Sohne, Wohnung bei uns zu machen, aber der Geiſt, durch den es geſchieht, iſt der heilige Geiſt, und wehe dem, der dieſen betrübt, ergrimmt, ja läſtert. Gott iſt dreimal heilig, aber eben deshalb fühlt der Schauer Gottes, daß er ſamt ſeinem Volke von unreinen Lippen iſt.

§. 78. Seligkeit.

Das göttliche Weſen wird als das alleinweiſe von der erkennenden Creatur, als das herrliche und heilige von der ſelbſtiſchen, als das ſelige von der empfindenden abgezogen.

Denn auf der einen Seite giebt die vollkommne Einheit des göttlichen Könnens, Wiſſens und Wollens mit der Liebe, auf der andern die vollkommne Unberührtheit vom Mangel und vom Uebel den Begriff der göttlichen Seligkeit. 1 Tim. 1, 11. 6, 15.

Anmerk. 1. Die faſt allein geltende Eigenſchaft der homeriſchen Götter, die ſie dem mühſeligen Menſchen gegenüber behaupten, iſt in der teſtamentiſchen Gottesverehrung, welche es am meiſten mit den communicativen und ethiſchen Eigenſchaften zu thun hat, untergeordneter Weiſe erwähnt. Indeſſen: Gott iſt mangellos, unbedürftig Pſ. 50, 10—14. AG. 17, 25. Dieß eine weſentliche Beſtimmung Gottes in der Alexandriniſchen Lehre: *ἀπροσδεής*, *ἀπήμαντος*, *ἀμέριμνος*. Augustin. Conf. I. 4. semper agens, semper quietus, colligens et non egens — quaerens cum nihil desit tibi: nunquam inops et gaudes lucris. Selbſt ſeine Barmherzigkeit oder Mitleidigkeit kann ihn keiner creatürlichen Sehnſucht theilhaftig machen. Philo de Cherub. 122. *Μόνος ὁ θεὸς ἀψευδῶς ἐορτάζει.* — Lange mißbilligt es S. 93., daß die Allgenugſamkeit Gottes mit der Seligkeit vermiſcht werde. Das iſt hier gar nicht geſchehen, ſondern das Bedürfnißloſe iſt als ein beſtimmtes Moment in den Begriff aufgenommen und kann gar nicht fehlen. Beides muß ſein, wenn Gott der ſelige und alleinſelige iſt, daß er ſchlechthin in jeder Selbſtbeſtimmung und Thätigkeit mit ſich ſelbſt im Frieden ſteht, und daß er in der Fülle ſeines Lebens und Reichthums durch Mittheilung nicht verliert, vielweniger was die Creatur noch entbehrt mitentbehrt, vielmehr alles inne hat, was die wahrhaft Bedürftigen erfüllen kann. Dagegen iſt die Seligkeit nicht der Einklang mit der Welt, ſondern der Einklang mit Gott iſt der Welt, mit beiden iſt des Menſchen Seligkeit. Auch in der Eigenſchaftslehre hat man ſich zu hüten, daß man Gott nicht kosmologiſire. Gott ſah, daß es gut war, gehört zur Weisheit und Bewußtheit des Schaffens, zunächſt nicht zum Begriff der Seligkeit; wohl aber das Folgende, er ruhete von ſeinen Werken.

Anmerk. 2. Ein richtiger Sinn hat die chriſtliche Scholaſtik abgehalten, die kabbaliſtiſche תִּפְאֶרֶת von פָּאַר zieren, verherrlichen in die Eigenſchaftsreihe aufzunehmen. Mit Unrecht vermißt Lange S. 92. eine ſolche Beſtimmung: der Huldreiche, der Freundliche, und ſucht ihre Einführung zu begründen, und zwar mit bibliſchen Elementen, welche alle ſchon anderweit gültigen und nothwendigen Begriffen von Gott,

der Seligkeit, der Güte, der Herrlichkeit angehören. Alſo nicht der aſcetiſche Geiſt iſt ſchuld, daß die Theologie dieſe vermißte Eigenſchaft nicht aufgenommen, denn der aſcetiſche liebt auch die contemplativen Spiele, die affectio amorosa und deren Objecte gar ſehr; ſondern die wiſſenſchaftliche Zucht verbietet Coordinationen und Dislocationen, welche ſofort entſtehen, wenn alle empfindungs- und anſchauungsmäßigen λεγόμενα und ὀνόματα unaufgelöſt und unvermittelt in das Syſtem recipirt werden. Wenn der Schöne, warum nicht auch der Erhabene; wenn der Freundliche, Holde, warum nicht auch der Schreckliche? Wenn der Menſchliche, der ſchon da iſt, warum nicht auch der Leibliche, wie bei Tertullian?

§. 79. Göttliche Bezogenheit auf die perſönlichen Weſen.

Die heilige Liebe Gottes auf ſeine Gemeinſchaft mit dem perſönlichen Weſen überhaupt oder auf alle ſeine Erweiſungen gegen ſie angewandt, iſt Gott gerecht und treu oder wahrhaftig.

Anmerk. 1. Δίκαιος iſt, wer ſich der Stelle, die er in der Gemeinſchaft einnimmt, gemäß verhält. Δικαιοσύνη und צְדָקָה von Gott geſagt bezeichnen ſeine Rechtſchaffenheit, Rechtheit, ſein Wohlverhalten, alſo unmittelbar weder ſeine Güte, noch ſeine unpartheiliche Rechtspflege. Weil es aber eben dem Gotte, der die Liebe iſt, zukommt, gegen die Menſchen, die er geſchaffen, berufen und erwählet hat, gütig, gnädig und milde zu ſein, um ſich ſelbſt gleich zu bleiben Hoſ. 11, 9. und gleichſam ſeine Stelle zu behaupten, ſo werden nicht allein ſehr häufig Güte und Rechtſchaffenheit Gottes zuſammengeſtellt, ſondern die letztre wird auch da beſonders genannt, wo es auf das Wohlverhalten Gottes in der Güte beſonders ankommt, wie 1 Joh. 1, 9. Hebr. 6, 10., wenn nicht in letztrer Stelle der engere Begriff der Gerechtigkeit oder des richtigen Verhaltens gegen den, der ſo oder ſo gehandelt hat, vorwaltet. Nicht in allen Stellen, wo δικαιοσύνη θεοῦ vorkommt, bedeutet es die göttliche Eigenſchaft. Wenn auch Röm. 3, 26. doch nicht Röm. 1, 17. oder 2 Cor. 5, 21. Dieſer Genitiv iſt zuweilen — wie in πίστις θεοῦ, ἔργον θεοῦ durch κατὰ θεὸν, εἰς θεὸν, ἐκ θεοῦ näher zu beſtimmen. Gottgemäße, gottgewirkte Gerechtigkeit der Menſchen.

Anmerk. 2. Aufs nächſte iſt der Begriff der göttlichen Rechtſchaffen-

heit mit dem der Treue und Wahrhaftigkeit verbunden. Daher ſo häufig אֱמֶת mit צֶדֶק gepaart erſcheint, und πιστὸς mit δίκαιος. Gott bewährt ſich in der gleichbleibenden Behandlung z. B. der Berufenen 1 Cor. 1, 9. 1 Theſſ. 5, 24. Röm. 8, 29., nicht hierin abhängig, ſondern ſelbſt gegen die nicht glaubenden treu, weil er ſich nicht verläugnen kann 2 Tim. 2, 13. Und er bewähret ſich nicht minder in der Uebereinſtimmung des Wortes und Werkes, des Vorher und Nachher. Es iſt unmöglich, daß Gott lüge Hebr. 6, 18. Kein Unglaube, keine Falſchheit der Menſchen heben ſeine Wahrheit und Wahrhaftigkeit auf Röm. 3, 3. 4. 4 Moſ. 23, 19. Aus letztrer Stelle erklärt ſich dann von ſelbſt, wiefern das Bereuen 1 Moſ. 6, 6. und Jon. 3, 9, Jer. 18, 1—11. Gotte zukomme. Die bibliſchen Vorſtellungen: Gottes Reue, Zorn, Eifern und dergl. haben Wirklichkeit und Gültigkeit. Es iſt ja eben nicht von einer menſchlichen, ſondern von einer göttlichen Bewegung die Rede; alſo auch nur das ſündige und das leidentliche daran zu verneinen, nicht aber das Wirkende und Wahre. Daher Auguſtin Confess. 4. amas, nec aestuas; zelas et securus es; poenitet te, et non dóles; irasceris, et tranquillus es; opera mutas nec mutas consilium. In Lange's Lehre von den Eigg. G. rühren manche Störungen daher, daß dieſer Dogmatiker Gottes Beziehungen auf die Welt in ihrer Zweckbeſtimmtheit ſchon beſchrieb, ohne die Beziehung auf den Menſchen, in welchem das Schaffen und Walten Gottes erſt zu ſeinem Zwecke kommt, ſchon erreicht zu haben. Weder die Güte noch die Wahrhaftigkeit läßt ſich in dieſer Weiſe richtig beſtimmen. Seinerſeits rügt es nun Lange, daß wir Wahrhaftigkeit und Treue faſt in eines nehmen. Abgeſehn davon, daß doch auch unſer trefflicher Gegner, mit dem wir viel lieber übereinſtimmen als nicht, die Wahrheit (Wâra = Bund, währen ꝛc.) nicht viel anders als wir es thun erklärt, was thut denn die Schrift? Hat ſie denn nicht für beides Ein Wort? Weiter aber, wie kann man doch, wenn man die Spur der Schrift gehörig befolgt, was wir uns in der ganzen Lehre vorzüglich haben als Regel gelten laſſen, die Syzygieen von Güte und Gerechtigkeit, von Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit durch anderweite Syſtematik trennen wollen? Dafern Gottes Wahrheit und Wahrhaftigkeit unterſchieden wird, θεὸς ἀληθινὸς Joh. 17, 3. und ἀληθὴς (πιστὸς) Röm. 3, 4., gehört jenes in die ontologiſche, nur dieſes in die axiomatiſche Lehre.

§. 80. Beschluß.

Die Gerechtigkeit und Treue Gottes bestimmt sich in ihrer Bezogenheit auf das Mannigfaltige am persönlichen Geschöpfe mannigfaltig. Einige Bestimmungen beziehen sich auf die leidentlichen Zustände der endlichen, sittlichen Wesen; eine besondre aber auf die Freithätigkeit eines jeden. Nach ihrer schlechthin allgemeinen und gleichen Beschaffenheit sind die Menschen bedürftige und empfängliche Wesen; Gott ist gegen sie als solche gütig und menschenfreundlich Ps. 107. Tit. 3, 4. Matth. 6, 26. Nach verhältnißmäßiger Gleichheit und Allgemeinheit sind sie in ihrer Bedürftigkeit leidende, unselige, gefallene, sündige Wesen; Gott ist gegen sie als solche barmherzig, gnädig, geduldig. 1 Mos. 32, 10. 2 Mos. 34, 6. Ps. 86, 5. 15. Endlich ist Gott gegen alle als freithätige Wesen und in Bezug auf den Gegensatz des guten und bösen Verhaltens und Seins — gerecht, nämlich der vollkommne Richter und Vergelter der Menschen. Röm. 1, 24. 28. 2, 2. κρίμα θεοῦ κατὰ ἀλήθειαν. 7—9. 1 Cor. 4, 5. 2 Sam. 22, 26. 27.

Anmerk. 1. An Ansehung der Güte חֶסֶד und טוּב ist anzuerkennen, daß sie auch schon anstatt der andern, auf die leidentliche Empfänglichkeit des Menschen bezüglichen, Eigenschaften gesetzt wird; wie denn die Sündlichkeit auch als Mangel und Bedürfniß, obschon nicht ausschließlich so, angesehen werden kann. Auf die empfindende Creatur überhaupt kann die Güte Gottes nur bezogen werden, sofern sie zuvor schon auf die geistige, bewußte bezogen worden ist, denn die Güte in ihrer Weisheit will das sinnliche Wohlsein nicht als letzten Zweck. Sie ist Dank-Forderung, setzt also die geistige, denkende Creatur voraus. Deshalb ist es nicht zu billigen, daß Lange S. 75. in seiner Lehre vom Allgütigen zunächst nur auf die allgemeine, abstracte Lebensförderung geachtet wissen will, da die Schrift allenthalben, wo von Güte die Rede ist, oder wo von Befriedigung, von Leid ꝛc. also auch von Dank und Lob, theils nur das bewußte Leben in Beziehung nimmt, theils es mindestens in die Mitte der Betrachtung stellt, wie Ps. 103.

104. Röm. 8, 19. ff., theils das Bewußte auf das Unbewußte, behufs eines Schlusses a minori ad maius wie Matth. 6, 26—30. verwiesen. Endlich wirkt die Güte in ihrer Weisheit und Geduldigkeit auch in den Zuständen der Züchtigung und Strafe. Hebr. 12, 5—11. Ps. 119, 67. 68. Merkwürdig ist die Beziehung des *πνεῦμα φιλάνθρωπον* Sap. 1, 6. auf Wirkungen der richterlichen Herzenskunde Gottes.

Anmerk. 2. Besonders schwierig und wichtig ist die Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit; schwierig, weil sie nicht sowohl die Entwicklung des Verhältnisses Gottes zur persönlichen Welt fortsetzet, als einen Gegensatz in demselben zu begründen scheint; und wichtig, weil sie über den Begriff der Erlösung, Versöhnung und Rechtfertigung entscheidet. Die Gerechtigkeit Gottes ist ein nothwendiger und unersetzlicher Begriff von seiner Liebe, Weisheit und Seligkeit. Der Gott Marcions ist eben auch nicht die volle wahre Liebe, weil er gleichsam aus Scheu und Abneigung vor Strafe kein Gesetz und Recht will, und aus Unwillen Gesetzgeber zu sein auch nicht Schöpfer, oder doch nicht ursprünglicher Mittheiler und Offenbarer ist. Die Berichtigung Marcions kann aber nicht darin bestehen, daß man den unaufgelösten Gegensatz der Gnade und Gerechtigkeit zu einem Einigen Gotte erhebt, oder die Einige göttliche Majestät und Ehre in Gnade und Strafgerechtigkeit zertrennt, welches der Fehler derer ist, die alles göttliche Wollen und Wirken in Theodor Beza's Weise aus dem Dualismus dieser Eigenschaften construiren. Könnten Recht und Gesetz, Strafe und Belohnung gar nicht Wirkungen der Liebe sein, so müßten sie sicherlich als das bloß Aeonische, Demiurgische gesetzt werden, das an das wahrhaft göttliche gar nicht heranreiche. Neben und außer der Liebe Gotte noch einen andern Grundwillen zuschreiben, heißt Unbegriffe schaffen. Man kann sich nicht etwa auf den Psalm (18, 26. f.) berufen — „für die Guten und Reinen bist du gut und rein, für die Falschen falsch, verdreht, verkehrt;“ denn die Verkehrung und Fälschung bedeutet hier nur Veränderungen des Verhältnisses, nicht des Wesens und Willens. Die Leibnitz'sche Erklärung: Gottes Gerechtigkeit sei die weise geleitete Güte, enthält Wahrheit, denn sie besagt, daß die Gerechtigkeit eine Dauer und Fortsetzung der Güte sei: nur ist so die Gerechtigkeit zu ausschließlich auf das Denken (Weisheit) bezogen, und man sieht nicht, warum nicht auf das Wollen, die Heiligkeit. Und sollte nun wiederum (wie nach Marheineke's Grundlehren in der ersten Ausgabe) die Güte nur die weise Verwaltung der Gerechtigkeit in Gott sein: so wären beide Begriffe, da nur gegenseitige Limitation sie erhalten könn-

ten, um ihre Selbſtſtändigkeit gebracht. Die durch Ritzſch (in ungedruckten Vorleſungen über Dogmatik) und durch Schleiermacher gegebenen Erklärungen ſagen, ſo weit ſie unter einander zuſammenſtimmen: die Gerechtigkeit ſei der heilige Wille zu ſtrafen, ſei das göttliche Wehethun, die Güte aber das Wohlthun. Allein ſo ſehr hier das Anknüpfen an Heiligkeit und Liebe zu loben, und das Beſtreben anzuerkennen iſt, die Belohnungen dem Rechtsanſpruche der Menſchen zu entziehen — δοῦλοι ἀχρεῖοι Luc. 17, 10.: ſcheint doch für letztern Zweck zuviel geſchehen zu ſein. Denn offenbar iſt es der Güte und Gnade nicht fremd im Wehethun wohl zu thun, und ſo auch der Gerechtigkeit nicht, zu belohnen, vorausgeſetzt, daß Gott Belohnungsfähigkeit gewirkt und geſchenkt habe. Das Belohnen hat bekanntlich mitten im Teſtamente der Gnade eben ſo wie das Beſtrafen ſeine Geltung behalten, folglich auch der ganze Begriff der Vergeltung, und daß dieſer Begriff Inhalt der Gerechtigkeit ſei, iſt nicht zu bezweifeln. Soll irgend der Begriff von Gottes Gerechtigkeit Selbſtſtändigkeit erhalten, ſo muß er im Allgemeinen die Bezogenheit der unendlichen heiligen Liebe auf die Freithätigkeit und Selbſtbeſtimmungsfähigkeit der perſönlichen Weſen, oder die Bezogenheit der göttlichen Vollkommenheit auf das Daſein des Staates im Univerſum ſein. Der Grund des göttlichen Staates iſt die Liebe, ſein Zweck Leben und Seligkeit; die Seligkeit vollkommene Gemeinſchaft in der Selbſtheit, vollkommene Empfänglichkeit und Selbſtthätigkeit in Bezug auf das ſich ſelbſtmittheilende Gute. Das Einzelweſen ſoll zur wahren Selbſtheit und Gemeinſchaftlichkeit und durch eines zum andern gedeihen, die gute Beſtimmbarkeit zur guten Beſtimmtheit werden. In dieſem Proceſſe iſt die Entgegenſetzung der Nothwendigkeit und Freiheit, des Ich und des Andern, des Thuns und Leidens, der Trennung und Vereinigung, folglich die Möglichkeit des Böſen und des Uebels, der Sünde und des Todes, der Willkür und des Widerſpruchs. Das Böſe iſt möglich zur Verwirklichung des Guten. In Gott nun iſt die Unmöglichkeit des Böſen, welches die Heiligkeit ſeiner Liebe iſt Joh. 17, 11. 25.; aber dadurch, daß das Böſe auch in der Welt von einer bleibenden Wirklichkeit abgehalten, und ſeiner Nothwendigkeit ewig beraubt, daß alſo das Gute in ſeiner ausſchließlichen Ewigkeit bewahret wird, dadurch erweiſet ſich die Gerechtigkeit Gottes. Dieſer Begriff umſchließt alle Momente, nach welchen von Recht und Gerechtigkeit in der heiligen Schrift die Rede iſt; giebt ihr aber nirgends einen Raum, wo ſie nicht im Gefolge und vermöge der heiligen Liebe wirkte, und wo ſie

nicht mit und in der Gnade, Güte und Barmherzigkeit, und dieſe mit und in ihr wirkſam würde. Daß ſich die heilige Liebe allenthalben und daß nur ſie ſich an und in der Welt verwirklichen will, iſt die ganz allgemeine Gerechtigkeit Gottes, iustitia universalis von den Theologen genannt, nichts anders als die Treue ſeiner Liebe oder als ſeine Wahrhaftigkeit, folglich auch an ihrem Orte Gnade, Barmherzigkeit und Güte. Denn wo es bei der Befriedigung des Bedürfniſſes in der Erhaltung des Lebens zugleich die Scheidung des Böſen vom Guten alſo auch die Wegſchaffung, Begrenzung, Vertilgung des Böſen, und die Belebung des Guten gilt, da iſt die Güte zugleich Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit Bewährung der vollkommenen Güte. Daher, wie 1 Joh. 1, 9. Hebr. 6, 10. göttliche Acte der Vergebung ſowohl als der Strafe, Acte der Reinigung und Bewahrung Gotte als dem Gerechten zugeſchrieben werden. Die beſondre Gerechtigkeit iſt erſtens die geſetzgebende theils ordnend theils offenbarend verbietende und gebietende, dann die richtende, theils verdammend theils losſprechend, endlich die vergeltende theils ſtrafend theils belohnend. Iustitia legislativa, iudicialis, rependens. Daß Gott Selbſtbeſtimmung und Freiheit überhaupt zuläßt, erklärt ſeine mittheilende Güte; daß er Güter hervorbringt, dafür ein Bedürfniß pflanzt, und dadurch die Selbſtthätigkeit und zwar eine gemeinſame veranlaßt, ebenfalls ſeine Güte und Liebe; daß er aber in Bezug auf das mögliche Böſe und Gute die Unterordnung der Güter und Triebe, die Grenze des Thuns und Leidens, die Bewahrung aller Perſönlichkeiten gegen einander und für einander theils bewirket, theils zum Bewußtſein bringt und im Gewiſſen ausſpricht, iſt ſeine Gerechtigkeit. Gott iſt gerecht in ſeinen Geboten, ſeine Rechte ſind vollkommen, ſie werden erhalten immer und ewiglich Pſ. 111, 7. 8. 119. Das verſteht ſich nun von ſelbſt, daß das Geſetz als Offenbarung, als Sicherung, als Anlaß der Selbſtbeſtimmung und Thätigkeit eine Mittheilung des Guten und Güte ſei, und es wird im letztangeführten Pſalmen in Fülle ausgeſprochen: allein es iſt andrerſeits auch Gerechtigkeit, nämlich geſetzgebende, in der Anſtalt der Gnade, in der Verſöhnung und Rechtfertigung des Sünders. Denn alles, was Gott als Stifter einer Verfaſſung und alles was er als Geber eines Geſetzes, ſollte es auch ein νόμος πίστεως ſein, endlich alles was er zur Verurtheilung und Entkräftung der Sünde thut, ſollte es auch zugleich Begnadigung des Sünders ſein, iſt Beweis ſeiner Gerechtigkeit. Offenbar in dieſem Sinne iſt Röm. 3, 25. 26. die Stiftung der Verſöhnung als Erweiſung der

göttlichen Gerechtigkeit geprieſen. Die bloße πάρεσις, ἄφεσις, ἀνοχή wäre kein vollkommner Erweis der heiligen Liebe Gottes, wenn ſie nicht hinwieſe auf eine höhere Entwicklung der Gerechtigkeit und Geſetzlichkeit ἐν τῷ νῦν καιρῷ. Dieſe Geſetz und Verhältniß ſchaffende Gerechtigkeit geht dann in die richtende und vergeltende über. Jac. 4, 12. εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτής, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι. Nun erſt erhält der gerechte Gott Beziehung auf das wirkliche Verhalten des Einzelnen. Denn Gericht und Strafe iſt freilich ſchon in der Stiftung auch des N. T. durch das Blut Chriſti, weil überall, wo ſich die göttliche That auf das mögliche oder wirkliche Daſein der Sünde richtet, eine Verdammniß der Sünde geſchehen muß, und weil ſich die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας Röm. 3, 20. durch die ἔλεγξις ἁμαρτίας Joh. 16, 9. erſt vollenden kann. Allein dieſe Strafe iſt eben keine andre als die Scheidung der ſündigen Allgemeinheit von der Sünde durch das Leiden des Belohnteſten Phil. 2, 9., des Gerechten 2 Cor. 5, 21., und der hiermit geſtiftete Tod der Sünde (in der Buße) iſt eine Gnadenſtrafe, eine Erlöſung: woraus erhellet, daß der Begriff der richtenden und ſtrafenden Gerechtigkeit in dem allen noch in den der geſetzgebenden zurückgehet. Wird ein Staat erſt geſtiftet und eingerichtet, oder iſt er noch in der Stiftung begriffen: ſo wird der einzelne Bürger noch nicht gerichtet. Die richterliche Thätigkeit hat noch nicht ihren Gegenſtand gefunden. Selbſt während des erſten Bundes war dieſes in ſofern der Fall, als zwar das Geſetz Leben und Tod vorlegte, aber dennoch mehr πάρεσις, ἄφεσις herrſchte als volle Beſtrafung. Nun aber, nachdem die Verfaſſung vollendet iſt: operirt diejenige Gerechtigkeit, die nicht allein in einem und demſelben Subjecte der Menſchheit das Böſe und Gute ſcheidet, ſondern auch die Böſen und Guten ſcheidet. Und hier wenigſtens ſcheint zwiſchen Güte und Gerechtigkeit, Straferlaſſen und Fordern, zwiſchen Gnade und Recht ein antithetiſches Verhältniß einzutreten. In Wahrheit aber bleibt dieß Verhältniß auch hier ein genetiſches, und daß es als ein ſolches erkannt werden kann, iſt eben die Vollkommenheit und Wahrheit des Chriſtenthums. Die Barmherzigkeit und Güte wirkt nicht weniger auf alle zu ſtrafende und geſtrafte in ihrer Bedürftigkeit ein als die das Verhalten erkennende, Thun und Leiden ordnende Gerechtigkeit alle Begnadigten umfaßt: vorausgeſetzt, daß der Grund und das Ziel des ganzen Proceſſes nur die zur Selbſtmittheilung ſich erſchließende ewige Liebe ſei und bleibe. Was Jeremias Klagl. 3, 33. ſagt, כִּי לֹא עִנָּה מִלִּבּוֹ muß immer gelten, und daß die Barmherzigkeit, wie Philo behauptet,

ἄλλο ist als die Strafe, oder daß nach Jac. 2, 13. sich das Erbarmen rühmt über das Gericht. Aber daraus folgt nur eben, daß die δύναμις ἐνεργετικὴ immer in Bezug auf das zwischen einkommende Böse sich zur κριτικὴ, κολαστικὴ u. s. w. bestimmt, um so sich zu bewähren und in sich selbst zurückzugehen. Die erwählten, versöhnten, begnadigten, gerechtfertigten, geheiligten Menschen werden alle in ihrer Buße gestraft, beschuldigt, gerichtet. Auch an denen erweiset sich die Gerechtigkeit, die sich selbst richten, und darum nicht gerichtet werden. Ohne Buße und Abbitte giebt es niemals wirkliche Vergebung; wie Melanchthon richtig bemerkt, punitur contritione homo. Dagegen liebt Gott dieselbigen, die er züchtiget, trägt in vieler Geduld die Gefäße des Zorns, Röm. 9, 22. (liebt alle Wesen und verabscheut nichts, was er geschaffen Sap. 11, 24. schont derer, deren Ungerechtigkeit er haßt und straft, ὡς ἀνθρώπων 12, 8. und macht, daß wir als κρινόμενοι bestomehr ἔλεος erwarten 12, 22.). Nur die Vorstellungen einer weder in dieser noch jener Welt zu vergebenden Sünde, eines nicht sterbenden Wurms, nicht verlöschenden Feuers, einer ewigen Verdammniß und Strafe, eines zum Verderben eingerichteten Gefäßes Matth. 12, 32. 25, 46. Röm. 9, 23. Offenb. 20, 15. (eines von Anfang verfluchten Samens Sap. 12, 11. eines τέρμα τῆς καταδίκης ἐπ' αὐτοὺς ἐπελθὸν 12, 27.) scheint einen endlichen bleibenden Gegensatz festzustellen und ihn als einen ursprünglichen aufzuweisen; indem das rein genetische Verhältniß nur bestehen kann, wenn nicht nur die Liebe in ihrer Heiligkeit und Gerechtigkeit zürnende, strafende, das Böse ausscheidende Wirkungen von sich ausgehen läßt, sondern sie auch zum Ziele der allgemeinen Erlösung von Sünde und Uebel hinausführt. Läßt die Allmacht und Weisheit den Unterschied der Seligen und Verdammten am Ende bestehen, so scheint auch der Wille ihn gesetzt zu haben und selbst ewiglich in ihm befangen zu sein. Und so käme es wieder auf den Lehrsatz Beza's hinaus. Allein da wir von vorn herein gar keine schlechthin nothwendige Gerechtigkeit denken können, die aus dem leeren Absoluten, aus dem bloß formalen Willen, nicht aus dem wahren Willen des absolut Guten hervorginge: so dürfen wir fest vertrauen, daß auch die nie endigenden Wirkungen der strafenden Vergeltung oder der scheidenden und verneinenden Gerechtigkeit Siege des Guten über das Böse und Vermittelungen der Güte und Barmherzigkeit sein werden. Daß die Strafe dem Sträfling selbst als das Rechte und Nothwendige erscheinen soll und kann, zweifelt im Allgemeinen niemand; daß die erzwungne Bekehrung und Heiligung kein Werk der

Liebe wäre, behauptet jeder; daß jeder Tod auch ein gewiſſes Aufhören und Freiwerden von Sünden Röm. 6, 7. in ſich ſchließt, daß in Bezug auf die Unfähigkeit Böſes zu thun und zu wollen und auf die Nothwendigkeit, die Werke der Gerechtigkeit zu erkennen und anzuerkennen, auch die Verdammten an der Erlöſung Theil haben, läßt ſich begreifen. Mehr hierüber zu ſagen, gehört nicht an dieſen Ort. Denn es handelt ſich nur darum, das Ineinanderſein der Gerechtigkeit und Gnade, oder das genetiſche Verhältniß beider Eigenſchaften zu vertheidigen.

§. 81. Ein Gott. Vater, Sohn und Geiſt.

Eine jede dieſer Eigenſchaften iſt nur in der Einheit des göttlichen Weſens wahr und mit ihr. Von vielen Göttern (πολλοὶ 1 Cor. 8, 6.) könnte keiner irgend eine von dieſen Eigenſchaften beſitzen. Die vielen ſind nur Vorſtellungen und Gebilde der Menſchen, durch welche ſie das ewige Weſen ins geſchöpfliche ziehen, um es zu zertheilen und zu zerſetzen. Die vielen ſind nur λεγόμενοι. Gott iſt der Einige, von aller Zahl wie von aller Einzelheit ausgenommen 5 Moſ. 6, 4. 1 Cor. 8, 6. Epheſ. 4, 6. Jehova iſt Elohim, iſt Zebaoth, der Herr Himmels und der Erden auch Vater Jeſu Chriſti. Dieſe Erkenntniß aber des göttlichen Weſens und der göttlichen Eigenſchaften iſt dem chriſtlichen Glauben durch die Erkenntniß des Sohnes Gottes oder desjenigen Menſchenſohnes und heiligen Knechtes Gottes aufgeſchloſſen, der ohne urſprüngliche Weſensgemeinſchaft mit Gott, oder ohne das göttliche Leben in ihm ſelber zu haben auch nicht ſchlechthiniger Gottesverehrer wäre. Indem wir nämlich in Jeſus dem Chriſtus den eingebornen Sohn Gottes durch den Glauben ſchauen, erkennen wir in ihm das fleiſchgewordene Wort, das vom Anfang war, durch welches alle Dinge gemacht ſind; mit ihm aber zugleich den Vater, der nicht in die Welt gekommen iſt, von dem durch ſein ewiges Wort alle Dinge ſind und der den Sohn der Welt gegeben hat, von dem der Sohn zeuget und zu dem er führet; und den heiligen Geiſt, der vom Vater ausgehet und von Chri-

stus, dem Herrn, gesandt wird, durch welchen wir den Vater und den Sohn erkennen und in dem Sohne dem Vater vereinigt werden: dergestalt, daß wir uns in unserm geistlichen Sein und Werden nicht von einer schlechthin einfachen, sondern von einer zweifachen, und in ihrer vollständigen Entwicklung dreifachen göttlichen Urhebung, dem Vater, Sohn und heiligen Geiste, abhängig fühlen, welche dennoch eine einige nach dem Wesen ist, und in das Denken aus dem vorstellungsmäßigen und erfahrenden Glauben herübergenommen uns Selbstbeziehungen und Selbstvermittelungen des einigen Gottes, den Unterschied und die wiederkehrende Einheit des in sich seienden und Offenbaren, Gottes und des Logos, des im Dasein und im Bewußtsein offenbaren, des Logos als Leben und Licht, erkennen lehret: woraus aber folgt, daß wir uns auch in unserem allgemeinen Dasein auf Gott, Gottes Logos und Geist, auf Gott, den Herrn und Gottes und des Herrn Geist beziehen, und an diesem Gedanken des Glaubens ein Denkmal der nicht mehr bloß gesetzten, sondern gedachten und begriffnen Unbegreiflichkeit Gottes haben.

Anmerk. 1. Gäbe der Glaube an Vater, Sohn und Geist bloß den verknüpfenden Satz für die christliche Lehre, so müßte die Zusammenstellung und Gleichstellung, die er in sich enthält, ausschließlich und vorzugsweise in solchen Fällen vorkommen, wo der Inhalt des Heilsglaubens und der Zweck der Heilsanstalt umschreibend dargestellt werden sollte, z. B. in mehreren Stellen des 1 Timotheus- und des Titusbriefs. Die Gleich- und Zusammenstellung, von der die Rede ist, kommt aber am meisten da vor, wo der Heilszustand von seiner bewirkenden höchsten Causalität abgeleitet werden soll. Wahr bemerkt Baumgarten-Crusius Bibl. Theol. S. 315.: „So wird denn sowohl der Ursprung als jede Segnung des Evangeliums von jenen Drei abgeleitet.“ Denn die Gnade, der sich der Christ tröstet, oder das Heil, deß sich der Christ freuet, wird nicht einfach von Gott oder vom Vater, sondern 1) einfach vom Herrn z. B. 2 Thess. 3, 18. 2 Tim. 4, 22. vgl. V. 17 und 18. 2) und am stätigsten zweifach, von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo

z. B. anfangs aller pauliniſchen Briefe, und endlich 3) dreifach göttlich abgeleitet, dergeſtalt daß im letztern Falle noch der Geiſt zum Herrn und Vater, oder zu Gott und dem Herrn hinzukommt, wie z. B. 2 Cor. 13, 13., womit dann die andern Andeutungen der zweifachen (1 Cor. 8, 6.) und dreifachen Cauſalität 1. Petr. 1, 2. 1 Cor. 12, 4—6. Epheſ. 4, 6. zu vergleichen ſind. Ein viertes kommt nicht vor. (Und es geſchah nicht ohne weſentliche Verfehlung, daß Juſtinus und Athenagoras, da ſie die Fülle des Objectes chriſtlicher Verehrung (σέβεσθαι) anzeigen und die Anklage des Atheismus deſto ſtärker von dem Chriſtenthume abwenden wollten, außer der Dreieinigkeit noch etwas, nämlich Athenagoras das πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν als zum θεολογικὸν μέρος gehörend, Juſtin den χρατὸν ἀγαθῶν ἀγγέλων zwiſchen dem Logos und Pneuma nannten Iustin. Apol. I. p. 56. Athen. πρεσβ. π. Χρ. p. 86. Rechenb. Vgl. darüber Neander gegen Möhler Theol. Stud. u. Krit. 1833. S. 772. jedoch auch Weiße Theolog. Stud. u. Krit. 1841. S. 389.). Aus der dreifach entwickelten Heils-Cauſalität folgt aber, daß überall wo nur der Herr oder nur der Geiſt als heilbewirkend erwähnt wird, doch die Mitwirkung des andern, die vorausgehende oder folgende, und die Geſammtwirkung des Vaters, Sohnes und Geiſtes gedacht und geglaubt werden ſoll. Unter ſolchen Umſtänden apoſtoliſcher Lehre kann auch das Taufen auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geiſtes Matth. 28., wenn dieß auch ſonſt zuläſſig wäre, nicht auf eine Umſchreibung der eigenthümlichen chriſtlichen Lehren bezogen werden, ſondern der Katechumen ſoll durch die Taufe in diejenige Gemeinſchaft Gottes kommen, welche eine Gemeinſchaft des Vaters, Sohnes und Geiſtes iſt. Glauben an den Namen, getauft werden auf den Namen drückt in der teſtamentiſchen Sprache ein Bündniß mit Gott aus, welches auf eigenthümlichen Offenbarungen, Verheißungen und Pflichten beruhet. Nun darf man zwar zunächſt mit den Arianern behaupten, wir würden zur Gemeinſchaft des Vaters durch den Sohn im heiligen Geiſte geweiht, oder hätten als Chriſten dem Vater διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ Preis und Ruhm darzubringen; aber abgeſehen davon, daß in dieſem Falle in Gemäßheit der ganzen bibliſchen Denk- und Sprachweiſe lieber geſagt würde, Ehre ſei Gott unſerm Vater durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum in der Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes, ſo ſchließt doch dieſe ökonomiſche Darſtellung der Dreieinigkeit die andere ontologiſche keineswegs aus, vielmehr kann die erſtere nicht ohne die andre vollkommen beſtehen. Denn der Sohn iſt niemals der bloße

nazareniſche Jeſus als gottgefälliger Menſch, ſondern ſelbſt auch ein geoffenbarter, und ſeine gleiche Beziehung mit dem Vater und Geiſt auf ὄνομα, ſowie ſeine Gleichſtellung mit ihnen im Ganzen macht, daß der Getaufte dem göttlichen Weſen als dreifacher Cauſalität des Heils und Lebens verpflichtet wird. Auf jeden Fall liegen der chriſtlichen Gotteslehre Verhältniſſe Gottes zu ſich ſelber zum Grunde, und nicht bloß Verhältniſſe Gottes zur Menſchheit. Denn wird das διὰ τοῦ λόγου Joh. 1, 3. διὰ τοῦ υἱοῦ Hebr. 1, 2. ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ Col. 1, 16. vergl. 1 Cor. 8, 6. auf die Schöpfung aller Dinge und nicht bloß auf die Erlöſung bezogen, ſo kann unmöglich (wie in der Weiſe der Modaliſten) der Vater das ausſchließliche Verhältniß Gottes zur Schöpfung, der Sohn das ausſchließliche zur Erlöſung hergeben. Wenigſtens die Beſtimmung Vater enthält ſchon den Begriff der grundurſachlichen Liebe in Bezug auf die Erlöſung ebenſowohl als die Beſtimmung Sohn die vermittelnde Liebe in derſelben Beziehung bedeutet. Andrerſeits deutet die Beſtimmung Logos zunächſt auf die Schöpfung. Der Arianiſche Gedanke iſt ſtreng genommen nur eine andre Geſtaltung des monarchianiſchen. Sofern er die Weſensgleichheit des Logos aufhebt und dieſen den Bedingungen eines wenn auch noch ſo erhabenen Geſchöpfes unterwirft, macht er auch die Perſon Chriſti unbegreiflich, und hebt den Vollbegriff der menſchlichen Natur in Chriſto auf, ſo daß der Apollinarism ihm zu Hülfe kommen muß; denn eine Vereinigung der Menſchheit mit einem andern, wenn gleich noch ſo erhabenen Geſchöpfe, zu Einer Perſon, iſt undenkbar, ungerechnet, daß ſie dem praktiſchen Erlöſungsbedürfniſſe nicht genügt. So hatte Arius die Lehren des Dionyſius von Alexandrien und Origenes weſentlich verdorben. Indeſſen verfehlte doch ſchon jede Unterordnungslehre das Rechte, wenn ſie das Pleroma der Cauſalitäten der Natur, des Vernunftreichs und der Kirche zwar in drei Perſönlichkeiten, aber auch als drei Weſenheiten, die höchſte, höhere und hohe, befaßte. Sie hatte gegen Sabellius Irrthum Recht, aber nicht gegen ſeine Wahrheit. Sie minderte die Abſolutheit in denſelben Perſonen, in welchen ſich die Wirkſamkeit vermehrte. Alſo auch dagegen mußte ſich der kirchliche Gedanke ſo verwahren, wie es durch Dionys von Rom, durch Marcell von Ancyra und endlich durch Athanaſius und die Nicäner geſchah. Die nicäniſche Lehre hat zwar in ihrer Art ſich bibliſch auszudrücken und zu beweiſen eine Unangemeſſenheit zur Bibel ſelbſt, da die Ausdrücke „Zeugung" und „Ausgang" vielmehr dem Verhältniſſe Gottes zur Welt (zu Bezeichnung der opera ad extra) nicht dem Verhältniſſe Gottes zu ſich

ſelbſt (opera ad intra) angehören; eine Unangemeſſenheit, die bereits Johann Auguſt Urlſperger, Paſtor der Evangeliſchen Kirche zu Augsburg, vom Jahr 1769 bis 1774. in einem Zuſammenhange von Abhandlungen (Neue, dem Sinn heiliger Schrift wahrhaft gemäße Entwicklung der alten chriſtlichen Dreieinigkeitslehre ꝛc. Frankfurt und Leipzig 1774.) erwieſen hat. Auch mußte ſich die kirchliche Lehre theils in die Transſcendenz retten theils in die Einzelheit des bibliſchen Buchſtabens. Allein ſie behält das Verdienſt, die Bejahungen und Verneinungen, durch welche ſämmtliche vorausgehende weſentliche Störungen des chriſtlichen Bewußtſeins verhütet werden, vollſtändig gegeben, den praktiſchen Glauben an Vater, Sohn und heiligen Geiſt ontologiſch befeſtigt, und den ontologiſchen Begriff praktiſch belebt zu haben. Vgl. die erklärende Apologie der Kirchenlehre von Sartorius: Apol. des erſten Artikels der Augsb. Conf. Hamburg 1829. und vornehmlich die Tweſtenſche; ferner mein Sendſchr. an Lücke üb. die weſentliche Dreieinigkeit Gottes, Theol. Stud. u. Kr. 1841. S. 301—307. Urlſperger trennte dagegen die Weſens- und Ausgangs-Dreieinigkeit ſchlechthin. Das Vater-, Sohn- und Geiſt-Sein geht jene nichts an; der Einige Gott iſt die Einheit dreier Gotteskräfte des abſoluten Geiſtes, die auf keine Weiſe einander zeugen, oder von einander ausgehen; es iſt gleichgültig, ob man ſie ſchon Perſonen nennen will. Vermöge eines ewigen Vertrages aber beſtimmt ſich Gott in den drei unbenennbaren Grundkräften, dazu, der Schöpfung, Erlöſung und Vollendung der Welt wegen, daß die eine als Vater die andere als Sohn erzeuge, und die dritte vom Vater durch den Sohn ausgehe. Die drei Gotteskräfte ſollen Macht, Weisheit und Liebe ſein. — Sollte Macht eine beſondere Kraft ſein? Im Ganzen iſt hiemit nichts gewonnen, als daß der Gegenſtand in neue Bewegung geſetzt worden. Diejenige Auslegung aber vom Vater, Sohn und Geiſt, welche ſagt, Gott habe ſich durch Jeſum den Meſſias als ein heiliges Weſen (πν. ἅγ.) geoffenbart, verſtößt ſo ſehr gegen die ſonſt ſo empfohlne grammatiſch-hiſtoriſche Interpretation, daß wir uns jeder Widerlegung enthalten können. Für die bibliſch-chriſtliche Begründung des Glaubens an Dreieinigkeit, ſowie für die Erkenntniß der praktiſchen Bedeutung und einer wirklichen Lehr- und Denkbarkeit deſſelben iſt durch Sack, über die katechetiſche Behandlung der Lehre von der Dreieinigkeit (Theol. Stud. und Krit. 1834. 1.) durch Tweſten Vorl. üb. die Dogm. II. B. 1. Abth. und Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe I.

1840. das vorzüglichste geleistet. Vergl. damit Nitzsch Sendschr. an Lücke Theol. Stud. u. Krit. 1841. 2.

Anmerk. 2. Die Lehre vom Vater, Sohn und Geist ist keineswegs außer Verbindung mit der Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes zu setzen. Sondern dieser scheinbare Tritheismus darf als die Vollendung des wahren Theismus und als die Verwahrung desselben in allen den wichtigsten Momenten angesehn werden. Zwar auch dem Polytheism, Pantheism und Dualism sind oben verhältnißmäßige Mitwirkungen zur Belebung und Verwahrung der Religion zugestanden worden, aber auf eine ganz andre Weise behaupten wir praktische Vortheile der Trinitätslehre. Nicht so, als diente sie nur einer anderweitigen Wahrheit ohne an sich wahr zu sein, sondern sie leistet der ganzen Gotteserkenntniß solche Dienste, welche mit ihrer objectiven und ewigen Gültigkeit unzertrennlich verbunden sind. Gott wird entweder nicht wahr und erhaben genug, oder nicht gut und heilig genug, oder nicht allwirksam genug gedacht. Dieß sind die möglichen Fehler eines gegebenen Theism. Solange er nun nur Gott und Welt und nie Gott von Gott unterscheidet, bleibt er immer im Rückfalle und Uebergange in die pantheistische oder irgend eine Verläugnung des absoluten Seins begriffen. Einen vollkommenen Schutz gegen Atheismus, Polytheismus, Pantheismus oder Dualismus kann es nur mit der Trinitätslehre geben; denn der Unterschied des göttlichen Wesens von der Welt als ein absoluter wird von denen, die den Dreieinigen anbeten, sichrer und fester gehalten, als von denen, die ihn nicht verehren. Gerade diejenigen Systeme des Monotheism, die sich gegen die Trinität ammeisten verschlossen und darauf recht viel zu Gute gethan haben, das jüdische und muhamedanische — haben ihrer Trockenheit und Leere wegen zum crassesten Pantheismus verleitet. Ebenfalls entsteht mit der Lehre, das Wort, das Gott war, ward Fleisch, nur ebenso die Nothwendigkeit, Gott mit dem Menschen ohne Sünde persönlich vereinigt zu denken, als die Nothwendigkeit, göttliches Wesen und menschliche Natur schlechthin zu unterscheiden. Der Glaube an die ewige heilige Liebe, die Gott ist, kann sich nur durch die Erkenntniß des vollkommnen, ewigen Gegenstandes der göttlichen Selbsterkenntniß und Liebe theoretisch und practisch vollenden, d. h. durch den Gedanken der Liebe des Vaters zu dem eingebornen Sohne. Endlich wird die volle belebende Natur und Mittheilung Gottes, welche weder Verminderung noch Beschränkung seines Wesens ist, nur durch die trinitarische Lehre vom Geiste bewahrt bleiben. Welche Schwierigkeit aber auch der kirchliche Begriff von gött-

lichen Perſonen machen mag, ſobald man ihn mit der Perſönlichkeit des göttlichen Weſens in Verhältniß bringen will, ſo iſt doch dieſer Widerſpruch nicht ganz unauflösbar; unangeſehn, daß die alte kirchliche Rechtgläubigkeit eine Zeit lang gar nicht auf drei Perſonen, oft nur auf ἰδιότητες, ὑποστάσεις etc. beſtand. Nur die lateiniſche Kirche hat ſeit Auguſtin den Ausdruck: personae durch das symbolum Quicunque geheiligt. Auguſtin ſelbſt noch: tres personae, si ita dicendae sunt. Einige werden gerade zur vollkommenſten Perſönlichkeit die Dreifaltigkeit erfordern und dabei ſich der Metaphyſik des Bewußtſeins als eines analogiſchen Beweiſes bedienen; vergl. Schmieder: Cöleſtin, drei geiſtliche Geſpräche. 1834. I. über die Perſonen der Gottheit. Andre werden die eigentliche Perſönlichkeit Gottes nur in der einen der kirchlich ſogenannten Hypoſtaſen, nämlich in dem Logos, dem Sohne, dem Herrn anerkennen wollen; wie Swedenborg. Andere noch anders. Auf jeden Fall ſollen wir nach der offenkundigen Beſchaffenheit der Schriftſtellen nicht bloß die Trias in der Subjectivität des Vorſtellens, noch ausſchließlich in der Oekonomie der Offenbarung ſuchen, ſondern anerkennen, daß der unmittelbare Glaube hier den Anfang unerläßlicher Speculation in ſich trage, nicht allein, weil jede außerteſtamentiſche Theologie des Alterthums von dem Zeitpuncte an, wo ſie ſich als reflectirende Gnoſis über den Mythus ſtellt, gewiſſe höhere theogoniſche Begriffe erzeugt (in dem Sinne, in welchem ſie in meinen Theol. Stud. I. hiſtoriſch-kritiſch behandelt werden), noch lediglich weil die chriſtlichen Theologen aller Zeiten eine gewiſſe rationale Erfaſſung dieſes Myſteriums möglich gemacht und nöthig gefunden haben; obgleich jene Erſcheinungen der allgemeinen Religionsgeſchichte Belege für das Ungenügende des Deismus werden; dieſe Verſuche aber (ſ. Bretſchneiders Dogm. Ausg. 3. I. S. 566. ff.) in Gemeinſchaft mit dem kirchlichen Begriffe das Denkbarwerden der Trinität und ihren Zuſammenhang mit den Lehren vom Weſen und den Eigenſchaften Gottes bezeugen; nein es iſt für den bibliſchen Theologen die unausweichliche Nothwendigkeit da, in den Vorſtellungen des Logos, der bei Gott und Gott iſt, des vorweltlichen Ebenbildes, Abglanzes; des die Tiefen Gottes erkennenden Geiſtes Gottes — die Elemente der weſentlichen, immanenten Dreieinigkeitslehre anzuerkennen. Denn unter den Erklärungs-Verſuchen behalten nur diejenigen die Spur der bibliſchen Theogonie, welche entweder von dem Begriffe der Selbſterkenntniß und Selbſtliebe Gottes, oder vom Unterſchiede des in ſich verborgenen und des ſich äußernden alſo

auch erinnernden Gottes ausgehen. Neuerdings hat Twesten die Philosophie der Trinitätslehre besonders dadurch theils geschichtlich aufgeklärt theils ihrem Gehalte nach bereichert, daß er die Trinität zuerst κατὰ τὸν ἀποκαλύψεως τρόπον der analogisch-philosophischen Erklärung unterwirft, dann aber κατὰ τρόπον ὑπάρξεως, und zeigt wie beide Erklärungen zusammengehen. In jener ersten Hinsicht sucht er eine Vermittlung zwischen dem ens absolutum und der endlichen dennoch den Unendlichen offenbarenden Welt, und findet sie in dem ur- und vorbildlichen Denken Gottes. Geoffenbart aber kann nur werden für erkennende Wesen, und endliche Wesen können Gott nur durch Gott erkennen. Hierin ist Gott, Logos, Geist enthalten, immer nur Ein Gottes-Wesen. Wie aber Gott sich offenbart, so ist er. Dies führt zu der andern Betrachtung: daß das Ich um wahrhaftige lebendige Persönlichkeit zu haben nicht nur sich als ein zweites gegenständlich werden, sondern auch durch einen andern Act als ein drittes Subject sich in sich zurücknehmen, sich als wirkliches Ebenbild von sich begreifen muß. Aber auch das ist nichts willkürliches oder zufälliges, daß wir von analogischer Erklärung des Mysteriums reden, da das menschliche Wesen, der Schrift zufolge, eben eine Analogie des göttlichen ist. Darauf haben sich schon Tertullian und Augustin mit allem Recht gegründet.

§. 82. Der Vater.

Der Vater*) ist nicht in die Welt gekommen, und Christus sagt nicht, daß er der Vater, sondern daß der Vater in ihm und er in dem Vater sei und daß sie Eins seien. Joh. 10, 30. 38. Zwar, da der Vater den Sohn in die Welt sendet und durch ihn sich denen, die an den Sohn glauben, zu erkennen giebt, ja durch den heiligen Geist samt dem Sohne Wohnung bei ihnen Joh. 14, 23. und sie zu Kindern Gottes macht, so ist mit der Offenbarung und Gemeinschaft des Vater-Gottes schon einmal das ganze Evangelium vollständig bezeichnet und das ganze Reich der Liebe mit seinem Anfange und Ende gegeben. Die recht erkannte Vaterschaft Gottes ist auch die rechte Erkenntniß des göttlichen Wesens, der göttlichen Eigenschaften, Werke und Verheißungen. Allein sowie diese Vaterschaft im

A. T. lediglich in dem Verhältniſſe Jehovahs zum auserwählten Volke**) als ſeinem Sohne vorgebildet war, ſo iſt ſie auch an ſich und überhaupt nicht eine gleiche gegen den Eingebornen und gegen alle Creatur, ſondern anders iſt Gott Vater Jeſu Chriſti und anders Vater der Jünger Jeſu Joh. 20, 17. oder vielmehr der Vater-Name vertritt überall zugleich die durch den Sohn bedingte und vermittelte Liebe Gottes. Daher auch in der bekannten apoſtoliſchen Formel „die Gnade unſers Herrn Jeſu Chriſti" der „Liebe Gottes" voranſtehet.

*) Die heidniſche Vorſtellung vom Vater Zeus, vom Vater der Götter und Menſchen, vom Iupiter, Diespiter, Marspiter, Liber Pater, giebt ebenſo vorzugsweiſe den Begriff des Natur- und Weltprincips oder des höchſten Erzengers als die bibliſche Vorſtellung vom Vater vorzugsweiſe auf das Princip der Freiheit und Liebe oder der ſittlichen Angehörigkeit ſich beziehet. Beide müſſen daher vielmehr auseinandergehalten als verglichen werden; nicht der Mythus von den Götter-Söhnen, ſondern das A. T. in den §. 63. angeführten Stellen, zu denen noch Hoſ. 11, 1. hinzukommt, lehrt uns vorbereitend, was der himmliſche Vater ſei. Dieſen kannten die Juden nach dem Urtheile Jeſu nicht Joh. 8, 55. ob ſie wohl den Schöpfer kannten; und niemand kennet ihn als der Sohn und der, dem der Sohn ihn offenbaret Matth. 11, 27. Den Urheber der Dinge kennen aber Alle, obgleich Kennen und Kennen auch hier verſchieden iſt. Selbſt der Vater der Geiſter Hebr. 11, 9. und der Vater der Lichter Jac. 1, 17. giebt mehr als den Begriff des Urhebers der Geiſter.

**) So ſtreitig die Bedeutung von אָב אֶחָד Mal. 2, 10. geworden iſt, ſo kann doch auch hier unter dem Einen Vater nicht der allgemeine Urheber des menſchlichen Daſeins zu verſtehen ſein; eher könnte man auch das folgende בָּרָא auf die Stiftung des Volks nach den Beiſpielen von Jeſ. 43, 1. Pſ. 102, 19. beziehen; denn es iſt in der ganzen Stelle von dem feſtzuhaltenden Gegenſatze Iſraels und der Heiden und von rein zu haltender iſraelitiſcher Ehe die Rede. Die übrigen bereits oben angeführten Stellen, die den Vater-Gott Iſraels nennen, ſind nicht zweifelhaft: 5 Moſ. 32, 18. Jeſ. 63, 16. Jer. 31, 9.

§. 83. Der Sohn.

Der Sohn schlechthin, oder der Sohn Gottes (υἱὸς, nicht παῖς *) θεοῦ), der Eingeborne vom Vater, ist zwar mit dem Wort, das uranfänglich bei Gott war, nicht ganz gleichen Begriffes, denn in dem Sohne ist jedesmal die menschliche Erscheinung des Erlösers eingeschlossen, während der Logos dieser entgegengesetzt werden kann; auch ist allerdings der Mensch Christus Jesus (1 Tim. 2, 5.) für alle unsere Erkenntniß des Sohnes Gottes das bedingende; aber diese menschliche Erscheinung, Jesus von Nazareth, erklärt sich theils unmittelbar theils mittelbar im Bewußtsein der Gläubigen auf solche Weise, daß sie nicht allein den Vater, der den Sohn sendet, sondern auch den Sohn selbst, der in die Welt kommt, zu ihrem göttlichen Principe erhält. Denn anlangend erstlich die Erklärungen, die Jesus selbst über sich giebt, so wählt er zunächst schon eine solche messianische Bezeichnung seiner Person, welche wie „Sohn des Menschen," **) oder „der geheiligte Gesandte des Vaters" Joh. 10, 36. mit der Bedeutung des Amtes eine Bedeutung des Wesens oder wesentlicher Eingeborenheit vereinigt und behauptet, jenachdem der Kleinglaube oder Unglaube ihn dazu auffordern, nicht bloße Verhältnisse eines vernünftigen Menschen zu Gott, noch bloß solche, die in sittlicher Hinsicht einzig in ihrer Art wären, zu haben, sondern eignet sich theils eine fortwährende himmlische Existenz Joh. 3, 13. die Coexistenz und ausschließliche Bekanntschaft mit dem Vater Joh. 10, 30. 38. 14, 1. 9. Matth. 11, 25., und eine von der des Vaters unzertrennliche Würde Joh. 5, 23., theils die Präexistenz bei dem Vater Joh. 6, 62. 8, 58. 17, 5. zu; ein göttlicher Stand des Christus, dessen Kenntniß nach seiner Erklärung durch die Offenbarungen des A. T. ***) (Matth. 22, 45.) vorbereitet war. Die Apostel aber erkennen in ihm aufs erste den Einigen Herrn an, 1 Cor. 8, 6., der als solcher und als theilhaft geworden göttlicher Macht und Herrlichkeit durch Auferstehung,

Erhöhung und Geiſtesmittheilung AG. 2, 36. 1 Tim. 3, 16. 1 Joh. 5, 6. erwieſen iſt. Doch können ſie dabei nicht ſtehen bleiben, da nur der ſo erhöhet werden konnte, der auch in der Knechtsgeſtalt etwas eigenthümliches geweſen und zu derſelben auf eigenthümliche Weiſe gekommen war. Sie erkennen daher weiter in ihm den Herrn aus dem Himmel an 1 Cor. 15, 47. und von ſeiner Geburt her das perſönliche Eins-Sein der Menſchheit mit göttlichem Weſen Col. 2, 9. Röm. 1, 4. 9, 5. Ferner, daß er aus dem göttlichen Stande in den menſchlichen gekommen Phil. 2, 6. ff. 2 Cor. 8, 9. und als der Frühere und Höhere als alle Creatur ebenſo mittleriſch zu allen Werken Gottes und namentlich zur Schöpfung wie nun zur Erlöſung mit dem Vater gewirkt habe Col. 1, 15—19. Hebr. 1, 3. Endlich aber auf's allerunmittelbarſte, daß in ihm das Wort oder das uranfängliche Princip aller göttlichen Aeußerungen, Schöpfungen und zur Erlöſung vorbereitenden Thaten, folglich der Gott der Offenbarung und die Offenbarung ſelbſt Menſch geworden ſei. Wir haben demnach in dem Sohne die von ſich ſelbſt zeugende und ſich vermittelnde Liebe, die Gott iſt, zu verehren.

*) S. m. Abhandl. über παῖς θεοῦ, ob es Knecht oder Sohn Gottes bedeute; zu AG. 3, 13. in den Theol. Studien und Kritiken ꝛc. I. 2. S. 331. Daß παῖς θεοῦ ſoviel als עֶבֶד יי ſei in den apoſtelgeſchichtlichen Stellen, hatte, was ich dort zu bemerken verſäumt habe, ſchon Bengel im Gnomon zu Matth. 12, 18. erwieſen. Auch Stier und Olshauſen treten der richtigen Erklärung unbedingt bei. Das Verhältniß des Knechtes Gottes zum Sohne Gottes iſt noch nicht genug erkannt in der bibliſchen Theologie. Die altteſtamentliche Idee des wahren Gottesdienſtes, des religiöſen Menſchenlebens und der darin beſtehenden Gottgefälligkeit oder Gerechtigkeit wird durch die Vorſtellung Knecht Gottes vermittelt. Dieſer Knecht Gottes iſt überhaupt das Subject der Gottesverehrung, und als ſolches, die auserwählte, bevorzugte, zur Vermittlung der wahren Religion für Andre geſetzte und wirkſame, eben deshalb leidende, aber nicht allein treue und bewährte, ſondern auch verſöhnende und endlich verherrlichte menſchliche Perſön-

lichkeit; ein mit dem idealen Weiſen der Philoſophie vergleichbares Muſterbild. Das Geſetz ruft und fordert den gerechten Knecht, die Weiſſagung ſucht und ſchauet, die Geſchichte verwirklicht ihn. Im Verhältniſſe des Herrn zur Völkerwelt iſt Iſrael der Knecht, im Verhältniſſe des Herrn zu Iſrael ſelbſt iſt Moſes, iſt irgend ein Prophet oder König, oder iſt das gerechte treue שְׁאָר Jeſ. 10, 21. derſelbige. Aber immer bleibt ſeine vollkommne Zukunft übrig. Indeſſen bemerken wir, daß dieſelbigen Subjecte, welche Träger der Idee des gerechten Knechtes nach irgend einem Momente ſind, auch den Namen und die Eigenſchaft des Sohnes Gottes an ſich haben. Sowie der Herr ſagt: du biſt mein Knecht, ich habe dich erwählet Jeſ. 42, 1. ſo Pſ. 2. du biſt mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget. Iſrael iſt Kind, Sohn in der Mehrheit und Einheit. Wiederum die einzelnen Träger der Theokratie ſind Götter, Söhne Gottes. Sohn- und Kindſchaft, Gottes-Ebenbildlichkeit, Weſensgleichheit, göttliche Stellvertretung, ſteht in Unterſchied und Einheit mit Knechtſchaft. Schon an ſich. Denn im Sohne iſt die Gemeinſchaft Gottes als ein urſprüngliches Sein, im Knechte als ein nothwendiges Thun und Leiden geſetzt. Daher auch die Entgegenſetzungen möglich ſind, in welchen ſich das knechtiſche als das ſchlechte oder mangelhafte zum kindlichen verhält Röm. 8, 15. Gal. 4, 7. Hebr. 1, 5. 7. 3, 5. 6. Allein wie aus der wahrhaftigen neuteſtamentlichen Sohn- und Kindſchaft eben wieder die wahrhaft freie Dienſtbarkeit und Abhängigkeit des Gehorſams und der Gerechtigkeit nach Röm. 6, 19. 22. Hebr. 5, 8. καίπερ ὢν υἱὸς, ἔμαθεν — τὴν ὑπακοήν — ſo hat die altteſtamentliche Knechtſchaft auch ſchon Elemente der Geliebtheit und der Liebe an ſich und ein Hinſtreben nach der Kindheit. Ja, der Unterſchied des Dieners und Kindes kann wie z. B. in den Bezeichnungen des Volkes Gottes im Buche der Weisheit — wo noch die Zweideutigkeit des Griechiſchen παῖδες hinzukommt — in dem Begriffe der Zugeeignetheit und Geliebtheit ganz verſchwinden, der Knecht Gottes ſogar als freie oder erwählte Einzelheit über das Allgemeine der iſraelitiſchen Kindſchaft oder der bloß amtlichen Sohnſchaft und Würde hinausgehen. Die griechiſchen Sprachforſcher bemerken, θεράπων ſei mehr als δοῦλος, ſei der vorgezogene, οἰκόνομος, atriensis, der Vertraute, weshalb Moſes, der Inhaber des innigſten und erhabenſten Verhältniſſes zu Gott von den griechiſchredenden Juden θεράπων κυρίου Joſ. 1, 2. LXX. Sap. 10, 16. eigenthümlicher Weiſe genannt wird. Dennoch heißt kein Prophet als ſolcher Sohn Gottes, und der Begriff der höchſten Verwirklichung des religiöſen perſönlichen

Lebens iſt Knecht des Herrn. Dieſe Verwirklichung iſt im A. T. zwar auch ſchon Gegenwart und Vergangenheit, aber noch weit mehr Zukunft. Im N. T. bezeichnet ſich diejenige Perſon, die ſich offenbar im Leiden und Thun des gerechten Knechtes ſchauet und dieſe Anſchauung verwirklicht, doch nicht als Knecht, ſondern als Sohn, als eingebornen Sohn des Vaters. Warum wohl? Weil der wahrhafte Knecht nur als der da ſein kann, in dem die Gemeinſchaft mit Gott ein urſprüngliches, ein göttliches Geborenſein oder vom Vater Ausgehen und in die Welt Kommen iſt. Nach dem Fleiſch kann der vollkommen Religiöſe nicht geboren werden, durch die Wechſelwirkung des Geſetzes und der Verheißung nicht ſich darſtellen, ſondern nur ſich weiſſagen und vorbilden. Die abſolute Wirklichkeit eines gottgefälligen Dienſtes und Gehorſams, als Aufhebung des Gegenſatzes von Nothwendigkeit und Freiheit, iſt nur in dem Sohne gegeben, an den die einzelnen Knechte, Söhne, Prieſter nicht heranreichen Luc. 20, 13. Nur der Sohn wird ſündlos ſein können, nur ſeine Verſöhnung des Volks ein ἅπαξ, weil zugleich belebende Erlöſung; nur als Sohn wird er nicht allein den Geiſt im vollen Maaße empfangen, ſondern auch ſelbſt mit Geiſt und Feuer taufen. Als ſolcher aber kann er nicht in der bloß äußerlichen, zeitlichen und vorbildlichen Weiſe der Wahl Sohn ſein, er muß es in der Weiſe der natürlichen Wirklichkeit, alſo der Gottmenſch ſein.

**) Menſchenſohn (nach Dan. 7, 13.) iſt die erſte eigenthümliche Selbſtbenennung, deren ſich Jeſus bedient. Eine meſſianiſche mußte es wohl ſein, wenigſtens folgt aus Joh. 5, 27., daß ſie dieß im Sinne des Herrn war. Wiederum aber aus der Frage der Juden Joh. 12, 34. (vgl. Matth. 16, 13.) ſcheint zu folgen, daß Jeſus mit dieſem Namen einen damals nicht gangbaren gewählt hatte. Nicht unbedeutend iſt, daß die apoſtoliſche Sprache (mit Ausnahme von AG. 7, 55.) die mehr erwähnte Bezeichnung des Chriſtus gar nicht weiter anwendet.

***) S. Iustin. M. Dial. c. Tryph. p. 221. m. Sylb. 1593. *Μαρτύριον δὲ καὶ ἄλλο ὑμῖν, ὦ φίλοι, ἔφην, ἀπὸ τῶν γραφῶν δώσω, ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκέ τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἥτις καὶ Δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ Υἱὸς, ποτὲ δὲ Σοφία, ποτὲ δὲ Ἄγγελος, ποτὲ δὲ Θεὸς, ποτὲ δὲ Κύριος καὶ Λόγος· ποτὲ δὲ Ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ. ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι, ἔκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννῆσθαι.* — Daß der Apoſtel Paulus namentlich an einer ſolchen Auf-

faſſung der altteſtamentlichen Lehre von Gott theilnimmt, läßt ſich an mehrern Thatſachen erkennen. Denn nicht nur ſetzt er geradezu bei der Auslegung der iſraelitiſchen Geſchichte Chriſtum an die Stelle des Gottes der Offenbarung oder Jehova's 1 Cor. 10, 4. 9., er giebt Chriſto auch Prädicate, die in dem A. T. nur als Prädicate Jehova's ihre Erklärung finden. Z. B. Phil. 2, 10. vergl. Jeſ. 45, 23.

§. 84. Der heilige Geiſt.

Gott iſt Geiſt — an ſich (§. 62.), denn er iſt das ewige, ſelbſtſtändige, denkende Leben und Wirken. Daß Gott aber ſich ſelbſt erkennet und liebet, geſchieht wieder durch Gott als Geiſt, denn niemand erkennet die Tiefen Gottes oder was in Gott iſt als Gottes Geiſt *), 1 Cor. 2, 11. Allein Gott iſt nicht bloß für ſich in der Fülle ſeines Selbſtbewußtſeins da. Sein ſich ſelbſt gegenſtändlich werden, ſein ewiges Ebenbild, iſt das Wort, durch welches, und iſt der Geiſt, in dem er alle Dinge ſchafft, durch welches und in dem er ein endliches Daſein, und im endlichen Daſein Bewußtſein wirket. Sollte Gott als der Schöpfer, Träger, Herrſcher des Alls, in welchem ſeine Ehre wohnet, nicht wieder als Geiſt zu verehren ſein? Weisheit und Wort, Wort und Geiſt ſtehen hier in Unterſchied, Beziehung und Einheit. Sofern der göttliche Hauch ebenſo wie die göttliche Rede die Vorſtellung der göttlichen Kraftäußerung, Wirkung und Wirkſamkeit iſt, giebt es zwiſchen Logos und Geiſt nur den Unterſchied der Vorſtellung **). Der bloße Parallelismus der Fülle bringt einen Satz wie Pſ. 33, 6. hervor. Sofern aber der Hauch die Mittheilung des eignen Weſens bedeutet, iſt er der beſondre Schöpfer des bewußten Daſeins oder der Vernunft im Daſein 1 Moſ. 2, 7. und vom Schöpfer des allgemeinen Daſeins verſchieden. Oder, ſofern alle Offenbarungen, Schöpfungen, Wirkungen Gottes geiſtigen Inhalt haben, aus Geiſt hervorgehen und für den Geiſt da ſind; ſo daß alles Aeußere das Aeußere eines Innern und als ſolches erinnernd ſein muß, läßt ſich verſtehen, daß es be-

reits in Bezug auf die Schöpfung, Erhaltung und Verwaltung der Welt überhaupt ein verſchiedenes und einiges Wirken des Logos und des Geiſtes giebt ***). Gewiß iſt, daß die ſchöpferiſchen Wirkungen, alſo auch die Wunder, geſetzt auch daß ſie phyſiſche oder phyſiſch-ethiſche Dinge und Zuſtände hervorbringen, bald gleicherweiſe dem Geiſte wie dem Worte, bald einem von beiden vorzugsweiſe zugeſchrieben werden. 1 Moſ. 1, 2. vergl. V. 3. Pſ. 33, 6. Pſ. 104, 30. vergl. Pſ. 147, 15. Hiob 33, 4. Jeſ. 55, 11. Beſtimmter thut ſich daſſelbe Verhältniß im Werke der eigentlichen Offenbarung und Erlöſung kund. Denn ſowie im A. B. diejenigen einzelnen Perſonen, durch welche das Wort Gottes in einzelnen Aufträgen geſetzgebend und weiſſagend ergehen und in welchem die theokratiſche Leitung und Fortbildung des vorbildlichen Volkes beſtehen ſollte, Perſonen wie Moſes, die Aelteſten, die Suffeten, Prieſter, Könige, Propheten, im Zuſtande eigenthümlicher inniger Gemeinſchaft mit Gott ſich befinden und als Männer des Geiſtes eine immanente Fähigkeit für das Reich Gottes beſitzen mußten 1 Sam. 10, 6. 19, 20. Jeſ. 63, 10. Pſ. 51, 13. Hoſ. 9, 7. †), ſo bildete ſich auch eine Hoffnung auf den, der die Inſpiration in vollem Maaße beſitzen werde Jeſ. 11, 1. vergl. Joh. 1, 33. 3, 34. und auf die Zeit, welche nicht einzelne ſucceſſive Begeiſterungen der Propheten im Volke, ſondern die ſimultane Begeiſterung des Volkes und alles Fleiſches ſehen ſollte, Joel 3. Ezech. 36, 26. 27. Dieſe Zeit war allerdings noch nicht, als Jeſus ſich ſehnte Luc. 12, 49. das Feuer anzuzünden und mit Feuer zu taufen, und inſofern war auch noch nicht heiliger Geiſt Joh. 7, 39. Die Welt ohnehin als ſolche kannte ihn nicht und empfing ihn nicht Joh. 14, 17. Aber wie der erſte Paraklet, der im Fleiſch erſchienene, verkündigt hatte Joh. 14, 16. (ἄλλον παράκλητον) 26. 15, 26. 16, 7—15. es würde nach ſeinem Hingange zum Vater ein anderer kommen, um die Gemeinſchaft mit Gott bei denen, die an den erſten geglaubt, zu vollenden, ſo geſchah es AG. 2. und wenn fortan niemand für

einen wahren Theilnehmer Chriſti und des Heils, niemand für einen Bürger des Hauſes und für einen Zeugen der Ehre Gottes geachtet wurde, der nicht die Gabe des heiligen Geiſtes empfangen hatte und an die Taufe des Geiſtes glaubte AG. 19, 1—5. vergl. 8, 15., oder nicht Jeſum in dem heiligen Geiſte einen Herrn hieß, 1 Cor. 12, 3. Röm. 8, 9., ſo mußte der chriſtliche Glaube weſentlich ein Glaube an den heiligen Geiſt werden, und nicht nur die Unterſcheidungen des heiligen Geiſtes von dem Vater und dem Sohne, von Gott dem Vater und dem Herrn Jeſu, ſondern auch die Gleichſtellungen deſſelben mit dieſen Namen, Perſonen, Cauſalitäten AG. 5, 3. 4. 1 Cor. 3, 16. 6, 19. 12, 4—7. (Herr, Gott, Geiſt) 2 Cor. 13, 13. zeigen an, daß wir den Gott, der Liebe iſt, als den heiligen Geiſt d. i. als die durch das Wort belebende, mittheilende, aneignende Liebe gleich göttlich zu verehren haben, und daher auch von der im Heiligthume des Herzens und Gewiſſens geoffenbarten Majeſtät und Herrlichkeit des Gottes Jeſu Chriſti als Chriſten uns, ebenſo wie überall, von Gott abhängig fühlen ſollen ††).

*) Daraus ergiebt ſich, wie Syneſius den Geiſt gewiſſermaaßen als μέσον zwiſchen Vater und Sohn, Gott und Logos, oder wie Marius Victorinus den Geiſt als Mutter des Sohnes darſtellen konnte. Vergl. m. Theol. Studien 1816. S. 96. u. 67. Ihm zufolge iſt der Vater das esse, der Geiſt das intelligere, der Sohn das vivere. Auch die ganze Trias spiritus tripotens.

**) Daraus iſt es zu verſtehen, daß der Hirte der Hermas den heiligen Geiſt gar nicht als das Dritte, überhaupt kein drittes, vielmehr ihn als das zweite = Logos, Sohn Gottes kennt. Sim. V. 4. Ebendaraus, daß der Geiſt der Weisheit nach Sap. 1, 7. 7, 22. die das Univerſum tragende und zuſammenhaltende alldurchdringende Gottesкraft iſt.

***) Daher überhaupt der Geiſt die δύναμις τελειωτικὴ nach Baſilius, und überhaupt auch außerhalb der Oekonomie der Erlöſung das endlich geiſtige Sein bedingend, von dem er verſchieden iſt — Sap. 7, 23. καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων. Vergl. Auguſti Lehrbuch der chriſtl. Dogmengeſch. 4. Ausg. S. 307.

†) Man könnte zwar aus dem Umſtande, daß das A. T. die göttlichen Ausſprüche der Weiſſager durch die Formeln: „der Geiſt des Herrn kam über ihn" oder „das Wort des Herrn geſchah" einleitet, ſchließen, daß ein Zuſtand der Inſpiration, in dem ſie ſich befänden, gar nicht angenommen, vielmehr erſt für den Meſſias, auf dem der Geiſt ruhen, bleiben ſolle, in Anſpruch genommen werde; allein zufällig und unterſcheidungslos fällt der Geiſt des Herrn nicht auf dieſen oder jenen, ſondern auf geeignete Organe, ſonſt könnte der Name: Dolmetſcher Gottes, Seher, oder ſogar אִישׁ־הָרוּחַ nicht beſtimmten Perſonen gegeben werden.

††) Daraus, daß der Geiſt im N. T. auch den Heiligungsſtand oder die heilige Beſtimmtheit des innern Chriſtenlebens anzeigt, folgt ebenſo wenig etwas wider die ſogenannte Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes als der Johanneiſche Spruch, wer den Sohn hat, der hat das Leben 1, 5, 12. oder die Lehre vom Chriſtus, der in uns Geſtalt gewinnen ſoll, die Perſönlichkeit des Sohnes aufhebt.

Zweites Hauptſtück.

Von der Creatur.

---

§. 85. Welt.

In jedem Momente des chriſtlichen Begriffs von Gott liegt eine Beziehung auf ein Sein, das nicht Gott iſt, ſondern von ihm und für ihn. Wir erkennen Gott aus ſeinen Werken und die Welt als Werk von Gott. Alles was iſt und nicht Gott iſt, iſt Gottes Geſchöpf *). Das geordnete All der Dinge oder die Welt **) hat keinen bloßen Schein des Daſeins, ſondern darum ein wirkliches Sein, weil ſie von Gott geſchaffen iſt, erhalten, regiert, verwandelt und erneuert wird ***).

*) *Πᾶσα ἡ κτίσις* Röm. 8, 19—22. kann an ſich ebenſo wie Marc. 16, 15. die Menſchenwelt, die natürliche Menſchheit bedeuten. Sofern der Gegenſatz V. 23. nur die geiſtliche chriſtliche Menſchheit der *κτίσις* entge-

genſtellt, οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ — dürfte man ſogar behaupten, κτίσις könne nur bewußte perſönliche Weſen, nur die natürliche Menſchheit bedeuten, da doch dieſe, wie Olshauſen richtig bemerkt, wenn vom Erlöſungsbedürfniß und Harren auf Erneuerung die Rede iſt, gewiß nicht ausgeſchloſſen werden kann, vielmehr einzig in Betracht zu kommen ſcheint. Allein der Satz von der ſeufzenden Creatur iſt nicht blos als Vorſpiel der noch unvollendeten Erlöſung der geiſtlichen Menſchheit V. 23. anzuſehen, ſondern hat ſchon in ſeiner Zurückbezogenheit auf V. 18., die ſich vermittelſt der Partikel γὰρ ankündigt, ſeine Kraft. Es wird eine δόξα, eine ἀποκάλυψις der Kinder Gottes geben, ſagt der Apoſtel. Das Leiden der Chriſten iſt gar nichts iſolirtes. Das Univerſum ſieht einer Erneuerung entgegen. Dieſe kann nur erſt eintreten mit und in der Offenbarung der Kinder Gottes, und dann giebt es für dieſe auch eine ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος. Daher treten wir den neueſten Auslegern bei.

**) Im alten Hebraism giebt es für das geſchaffne Univerſum kein einzelnes Wort. Denn תֵּבֵל iſt nur אֶרֶץ, und עוֹלָם wird Pſ. 73, 12. nicht ganz richtig Welt überſetzt. Im ſpätern Judaism aber ſcheint die Zeit oder das All der Zeiten für das All des Endlichen geſagt zu werden; daher αἰῶνες Hebr. 1, 2. 11, 3. = Welt-All. Dagegen kommt im N. T. neben der Umſchreibung „Himmel und Erde" auch κοσμος (mundus) vor, z. B. Joh. 17, 5., wo, weil die Vorſtellung καταβολὴ dies nicht zuläßt, nicht mit Schleiermacher S. 209. die Menſchenwelt verſtanden werden kann. Ueber den griechiſchen Begriff von κόσμος ſ. Plutarch de placitis philos. II. §. 1. Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον, ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.

***) Die religiöſe Betrachtung der Welt beſteht nicht bloß darin, daß wir in und an ihr Offenbarungen und Ausdrücke der göttlichen Vollkommenheiten wahrnehmen; denn dieſe Wahrnehmung wäre ſelbſt trüglich und zufällig, wenn wir die Welt nicht als das Werk Gottes in ihrer vollſtändigen Abhängigkeit von Gottes Cauſalität betrachten dürften. In unſerer Vorſtellung unterſcheiden ſich aber wirkende Urſachen von den Final-Urſachen. Beziehen wir die Abhängigkeit der Welt auf den letzten Grund ihres Daſeins, ſo entſteht der Begriff der Schöpfung und Erhaltung, welchem vorzugsweiſe die Eigenſchaft Macht entſpricht; beziehen wir ſie auf den höchſten Zweck der allweiſen Liebe, ſo treten die Lehren von der Vorſehung und Weltregierung ein. Eine Vermittlung zwiſchen den ätiologiſchen und teleologiſchen

Begriffen conſtituirt die Lehre von der göttlichen Mitwirkung (concursus), wiewohl ſie nach Tweſtens Urtheil, der ſie unter den Neuern am meiſten und noch anders als de Wette wichtig gemacht, mehr zur Aetiologie gehört. Die Schöpfung iſt kein vollſtändiger Begriff der Dependenz der Welt, weil wer ſie allein denkt, Gott ſich ſo vorſtellen kann, als träte er von ſeinem Werke, es ſich ſelbſt überlaſſend, zurück; Gott muß alſo Erhalter ſein. Indeſſen ſchließt die religiöſe Betrachtung nicht aus, ſondern fordert, daß wir den Grund der Erſcheinungen auch in der Wirkung endlicher Urſachen ſuchen, ſoweit ſie reichen. Aber auch dieſe wirken nicht blos, weil ſie Gott hervorbringt ins Daſein und im Daſein erhält, ſondern wie ſie wirken ſollen und unter ſeinem Einfluß. Z. E. Gott ſegnet die Wirkung angewandter Arzneien. Dieſes Moment der Dependenz ſoll nun den Begriff des concursus als einen beſondern erheiſchen. Es ließe ſich jedoch immer noch fragen, ob nicht Mitwirkung vielmehr etwas in und an der Erhaltung, in und an der Weltregierung, die nothwendige Beziehung beider auf das Selbſtleben der Creatur, als etwas für ſich und mit Erhaltung und Regierung coordinirtes ſei.

§. 86. Schöpfung.

Das All des Endlichen ſamt ſeiner Ordnung und Zweckmäßigkeit iſt allein durch den Willen Gottes, durch ſeine Kraftäußerung *) oder ſein Wort entſtanden, alſo nicht aus etwas anderm **) noch von ſich ſelbſt; und weil es von Gott geſchaffen iſt, iſt es gut***). Daß aber die That der Schöpfung in vollkommener Zweckes- und Willens-Einheit ſteht mit der That der Erlöſung, wird uns dadurch verbürgt, daß der Einige Gott, nicht durch dienende Mittler und nicht gewähren laſſend, ſondern durch denſelben Logos, der Fleiſch ward, Joh. 1, 3. Col. 1, 26. Hebr. 1, 2. 1 Cor. 8, 6. alles geſchaffen hat. Die Welt iſt demnach nicht das ewige Wort Gottes, ſondern ein Anderes als Gott und als ſein Wort; aber da ſie durch das Wort Gottes geſchaffen iſt, iſt ſie der Offenbarung Gottes gemäß beſchaffen und dazu eingerichtet, nicht nur die Offenbarung Gottes zu vermitteln, ſondern auch ſie zu empfangen.

*) 1 Moſ. 1, 3. Pſ. 33, 6. Hebr. 11, 3.

**) Auch das ἐξ οὐ τὰ πάντα giebt nicht die Vorſtellung des Ausfließens oder Ausſtrahlens aus dem göttlichen Weſen, ſondern den Cauſalitätsbegriff. Gott ruft was nicht iſt, daß es ſei Röm. 4, 17. Der alte Satz: aus Nichts wird nichts — iſt nicht wider, ſondern gerade für den Schöpfungsbegriff. Eher als gegen die Schöpfungswahrheit könnte man ihn gegen den bloß logiſchen oder ideellen Grund eines Weltanfangs einwenden. Zwar die Vorſtellung: in das Daſein rufen, fordert ein gerufenes verwirklichtes Etwas, welches Martenſen Dogm. S. 167. „die ewigen Möglichkeiten ſeines Willens" nennt, und dieſes Etwas iſt ein richtigerer Gedanke als das nihil privativum der Platoniſirenden; aber er hebt auch das ἐξ οὐκ ὄντων gar nicht auf. Wenn M. dort bemerkt, das A. T. kenne jenes Wort, durch welches alle Dinge gemacht ſind, noch nicht als ein ſelbſt göttliches, weſenhaftes, ſo möchte das, wenn es auf dieſe Vorſtellung Rede, Wort, beſchränkt wird, wohl Grund haben, nur nicht wenn damit zugleich die göttliche hypoſtatiſche Mittel-Urſache, die Weisheit, dem A. T. abgeſprochen werden ſollte.

***) 1 Moſ. 1, 31. *Isidorus* de officiis ecclesiasticis lib. II. c. 23. de regula fidei. Nullam omnino esse visibilem invisibilemque substantiam, nisi aut quae Deus sit aut a bono Deo bona creata sit: sed Deus summe et incommutabiliter bonus, creatura vero inferius et commutabiliter bona.

Anmerk. 1. Vom Anfange, Umfange und Ende der Welt giebt es Vorſtellungen, die ſich nicht bis zum Begriffe beſtimmen laſſen. Unter allen metaphyſiſchen Fragen iſt die Philoſophie der Zeit und des Raums noch am wenigſten zur Ruhe gekommen, namentlich noch viel zu wenig, um den in dieſer Hinſicht beſtehenden Vorausſetzungen des bibliſchen Theismus gewachſen zu ſein. Die Vorſtellung des Welt-Anfangs iſt unerläßlich, einmal weil ſich die abſolute Bedingtheit der Welterſtenz durch Gott eben nur ſo vorſtellen, die Wahrheit ihrer Schöpfung und der relative Unterſchied der letztern von der Erhaltung eben nur ſo behaupten läßt, und dann, weil die Unendlichkeit der Zeit und Welt dieſe ſamt der Geſchichte ihrer realen und objectiven Bedeutung berauben, alſo den Zweckbegriff verletzen würde. Verwirklichungen ſind entweder nur Schein und ſind keine oder ſie haben Anfang und Schluß. Hiemit ſind die ſpeculativen Schwierigkeiten eines Anfangs in ſeinem Verhältniſſe zum ewigen Principe der Schöpfung freilich noch nicht beſeitigt, aber ſie ſind für den Theism nicht größer als für den Pantheismus. Wenn Martenſen und Ebrard vorzugsweiſe

durch den Zweckbegriff die Wahrheit des Welt-Anfangs begründet wiſſen wollen, ſo iſt derſelbe durch das obige Poſtulat einer Verwirklichung nicht ausgeſchloſſen, und E. hat uns damit nicht berichtigen können. Wenn ſie aber den Begriff der Urſachlichkeit in dieſer Frage vergleichgültigen, ſo wird nur unverſtändlich, was ſie wollen und ſetzen, denn der Zweckbegriff beſteht gar nicht ohne den Cauſalbegriff; jener macht allein und für ſich gar keine Geſchichte. Merkwürdig iſt, daß Ebrard in der Lehre von der Schöpfung die für ſeinen confeſſionellen Standort höchſt bedeutende Beſtimmung des Endzweckes der Welt gar nicht berührt. Die Grundurſachen ſind auch Endurſachen, zwiſchen der Schöpfung und Vorſehung giebt es Unterſchied, aber nicht Beziehungsloſigkeit. Unſre ſpeculative Weisheit iſt bis dahin gediehen, daß wir Anfangloſigkeit (andre: Ewigkeit) des göttlichen Schaffens, aber Anfänglichkeit des Geſchöpfs, creatio activa et passiva, Creation und Creatur unterſcheiden; oder bis dahin, daß wir ſagen, die Zeit iſt mit der Welt geſchaffen, und das Zeitliche wird in die Ewigkeit zurückgenommen; oder, daß wir das abſtracte arianiſche ἄχρονον anfheben, und dem ewigen und unveränderlichen Gotte dennoch zuſchreiben, daß er ſich aus freier Liebe der Geſchichte unterwerfe. Im erſten Falle (Rothe) iſt doch auf die ſucceſſive und ſimultane Totalität der Exiſtenzen, welche wenn ſie Anfänglichkeit hat, die Anfangloſigkeit der Schöpfung aufzuheben ſcheint, nicht Rückſicht genommen, denn es genügt nicht zu ſagen, das einzelne Geſchöpf habe einen Anfang. Im andern Falle (Ebrard) iſt der Begriff einer Vorzeit des Anfangs noch nicht überwunden, ſobald das ἐν ἀρχῇ nicht zugleich principiell gefaßt wird. Die h. Schrift kennt allerdings vorweltliche und vorchriſtliche Zeit; ſoll nun dieſe ſo ohne weiteres einer Vorſtellung zugeſchrieben und dem Denken zum Opfer gebracht werden? Hat nicht die Ewigkeit eine Bewegung und Lebendigkeit in ſich, und iſt es nicht gerade ein Fortſchritt des Denkens, dieſes Nacheinander von dem andern zu unterſcheiden, und dann die Urſachlichkeit und Zweckkichkeit des einen im andern nachzuweiſen? Das Denken hebt die ſchrankenvolle Vorſtellung auf, und bekommt dadurch einen Inhalt, der nicht vorſtellbar iſt, aber die Anſchauung geht auch wieder über die Schranken des Begriffs hinaus. Hiemit ſei nur angedeutet, daß wir, obgleich dem Pantheism gegenüber geſichert und gerüſtet — denn er iſt noch nicht im Stande geweſen, ein einziges der Probleme, die er ſich ſelbſt geſchaffen, ſofern es auf Vollendung des Begriffs ankommt, zu löſen — für uns ſelbſt noch nicht fertig ſind.

Anmerk. 2. Mit Recht haben die Theologen — zunächst auf Anlaß der mosaischen Urgeschichte, nämlich des Sechstagewerks — die creatio mediata von der prima, immediata unterschieden. Es giebt inmitten des Naturlebens Entstehungen, deren Grund auf die ordnende Allmacht zurückzuführen ist, nicht auf die wirkende Natur. Die unter der menschlichen Stufe stehende und schon bestehende Natur kann, obwohl der Schöpfung des Menschen entsprechend und für den Act der Menschen-Schöpfung empfänglich, doch aus sich und durch bloße Selbstentwicklung den Menschen nicht hervorbringen. S. Twesten Vorlesungen. II. S. 81.

Anmerk. 3. Die Theologie hat nach Lage der Schrift nicht umhin gekonnt auf den Schöpfungszweck zu reflectiren. Man darf nur auf die Präpositionen von ihm, durch ihn, zu ihm Col. 1, 16. achten. Durch das Gesetztsein einer einigen lebendigen Mittelursache der Schöpfung wie der Erlösung Hebr. 1. ist es unmöglich gemacht, die Teleologie und Aetiologie der göttlichen Welt-Bedingtheit zu trennen. Die Bestimmungen aber, Gott wirket die Welt und thut Alles zu seiner Ehre, und er setzt sich die Wohlfahrt, Seligkeit der Geschöpfe zum Zweck, sind beide nur dazu nöthig, daß jede ihr eignes Recht und Gewicht bewahre. Wie im englischen Lobgesange beide geeinigt sind der Erlösung wegen, so müssen sie in der Schöpfung schon durcheinander gelten und ineinander bestehen. Die Ehre Gottes ist die Offenbarkeit und Herrlichkeit seines Wesens in dem bewußten Andern. Das bewußte Andre hat aber ohne die Anschauung Gottes keine Seligkeit. Wollte Gott nur in der Ewigkeits-Sphäre seinen Sohn verklären, sich in dem, und dieser sich in dem Vater, so wäre die Schöpfung überhaupt nicht; da sie aber ist, so hat sie den Zweck, daß der Vater den Sohn verkläre in der Welt, und der Sohn den Vater; aber dieser Zweck fällt mit dem aller beseligenden Liebe zusammen. Demungeachtet ist die Formel: finis summus, die Ehre Gottes und intermedius die Seligkeit des Geschöpfs nicht ohne Wahrheit, weil „Gott Alles in Allem" für das Ziel der Geschichte gilt. Der einige Zweck der Welt ist der Gottmensch, und diese Bezeichnung muß als concreterer Ausdruck der Einheit gelten gegenüber dem abstracteren Satze, Gott hat die Welt geschaffen, „um seiner Vollkommenheit zu genügen".

§. 87. Erhaltung.

Die geschaffne Welt besteht durch denselben Willen und dasselbige Wort, wodurch sie entsteht, Hebr. 1, 3. φέρων

τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Woraus die beiden Glaubens-Urtheile folgen: 1) ungeachtet ihres anerſchaffnen Selbſtlebens iſt doch die Creatur von unſelbſtſtändigem Daſein und an ſich ganz ſterblich und vergänglich Pſ. 104, 29. Luc. 12, 5. 20. 21, 33. 2) Nichts ſtirbt zu früh, nichts vergehet ohne den Willen deſſen (der nicht haſſet was er gemacht B. d. Weish. 11, 24.), der zum Zwecke des Daſeins die Mittel geben, auch vom Tode erretten kann und den Lebenstrieb den Geſchöpfen nicht vergebens eingepflanzt hat, Pſ. 145. 147. Luc. 12. a. a. O. 14, 17. Hebr. 11, 19.*).

*) Ueber die Wichtigkeit des Erhaltungsbegriffs in der chriſtlichen Lehre ſ. *Calvin.* Institut. rel. chr. I. c. 16. in. Zu große Vereinung deſſelben mit dem Schöpfungsbegriffe bei de Wette §. 37. und Schleiermacher I. 194. Nicht etwa nur deshalb ſondern und verbinden ſich in der h. Schrift beide Vorſtellungen, wie z. E. AG. 17, 24—28. Hebr. 1, 2. 3., weil dieſe den abſtracten, in beiden identiſchen, Begriff der Urſachlichkeit oder den Begriff des erſten motor nicht kennt, vielmehr muß der bibliſche Theismus als ſolcher nicht nur einen Erhalter, ſondern auch den Schöpfer, nicht nur den Schöpfer ſondern auch den Erhalter lehren. Es iſt eben die Vollkommenheit der Aetiologie, welche den Unterſchied in der Einheit beider Wirkungen fordert.

§. 88. Verwaltung.

Schöpfung und Erhaltung rufen ein Selbſtleben und eine Selbſtthätigkeit der Creatur hervor, welche den Endurſachen der Dinge nicht auf mechaniſche noch zufällige Weiſe entſprechen. Wir kennen im Glauben die verwaltende, zulaſſende und hindernde, begrenzende und leitende Wirkſamkeit der allbewußten und allmächtigen Liebe, die langſam oder eilig, bald zum offenbaren, bald zum verborgnen Ziele kommt, die den Zweck der Schöpfung und Erhaltung in jedem Weltmomente verwirklicht, die durch jeden Moment des Verhältniſſes zwiſchen Natur und Geiſt, Aeußerm und Innern, Einzelweſen und Univerſum die beſten Selbſtbeſtimmungen veranlaßt, die das Uebel und das

Böse, das wider die Ordnung ist, der Ordnung unterwirft und in der Thatsache der Erlösung auf die vollkommenste Weise sich offenbart, Röm. 9—11. Kein Erfolg entspricht ganz der menschlichen Erwartung oder Anstrengung Spr. 16. Jes. 28, 29. Sowie nun unter den Erfolgen die Thatsache der Erlösung der Welt oder der neuen Bestimmung der Welt durch Jesum Christum das göttliche Walten am deutlichsten bekundet hat, so ist auch die christliche Erkenntniß von der göttlichen Weltregierung am meisten mit Anerkennung Christi als des Vorstandes der Weltdauer und des Bürgen für die Vollendung der Welt (Matth. 11, 27. 28, 18. 1 Cor. 15, 25. 26.) gegeben.

Anmerk. 1. Wir setzen das regierende Bedingen und Wirken Gottes weder in den bloßen Anfang, noch bloß in die Mitte, noch ausschließlich an das Ende der creatürlichen Selbstthätigkeit. Die erste Annahme, Gott regiert durch die Einrichtung der Welt, praestabilitio, praedeterminatio, würde, ausschließlich gesetzt, den Weltregierungsbegriff selbst in Wegfall bringen, nämlich seine veranlassende Ursache, das Selbstleben der Creatur, vernichten. Die Schöpfung und Erhaltung ist nur eben die Basis und nothwendige Voraussetzung der Weltverwaltung. — Die andere, concursus, influxus suavis, non cogens, muß allerdings hinzukommen, und hat auch in der Unterscheidung des conc. ad formale und materiale actionum entis creati wahren Inhalt (obgleich weder das einseitig Physische der Influenz noch das Nebeneinander oder Mitwirken göttlicher und endlicher Causalität genügt); keinenfalls kann nun (nach der einseitigen dritten Annahme) die menschliche Handlung nur in die Gelegenheit der göttlichen, also in Nichtigkeit und Schein aufgehen, oder die göttliche Wirksamkeit auf das verbessernde Wunder beschränkt werden. Sondern am Ende tritt die menschliche Handlung, als empirische That, wieder in die Natur- und Weltbedingungen ein, und ist in ihrem Erfolge gar nicht in der Hand des Menschen. Sie sind böse und geben doch die Flucht; sie halten einen Rath und es wird nichts daraus. Der Anschlag ist des Menschen, aber vom Herrn kommt, was die Zunge reden soll. Die Wahrheit des Occasionalismus besteht nicht durch Läugnung der Wirklichkeit und Freiheit der menschlichen That, sondern in ihrer Dienstbarkeit für das Ganze. Folglich in allen jenen Weisen und deren Zusammenfassung erkennen wir schriftmäßig Momente des Begriffes von der Weltregie-

rung als allbedingender Wirkſamkeit. Daß dieſer Begriff die Selbſtthätigkeit der Creatur nicht wieder vernichtet, nachdem er ſie geſetzt, erhellt ſchon daraus, daß die im vollkommenſten Grade freie Handlung des Menſchen am meiſten auch diejenige iſt, in welcher und durch welche Gott regiert. Aber auch die freie Handlung überhaupt iſt an ſich und als ſolche der beſtändige Wille und Zweck Gottes; wie beſtändig neue Veranlaſſung verhält ſich zu ihr jeder durch das göttliche Regiment hervorgebrachte Moment des Zuſtandes. Kann ſie dennoch als Widerſpruch gegen den Zweck nicht ſelbſt Zweck ſein, und fällt ſie der begrenzenden Verfaſſung nicht nur, ſondern auch dem Gericht, welches ein Beſtandtheil der Regierung iſt, anheim, ſo wird ſie durch die vollziehende Gewalt dennoch zum Mittel verwandt. Alle Momente, in denen wir den Begriff des vernünftigen Staates ſich entwickeln laſſen, dienen zur Entwicklung des Begriffs von der Weltregierung Gottes.

Anmerk. 2. Die göttliche Vorſehung (*αἰώνιος πρόνοια* Sap. 17, 2.) im Sinne des helleniſchen Alterthums eigentlich Fürſehung, Fürſorgung, wiewohl zugleich Vorausbedenkung, iſt entweder als die Einheit der Erhaltung und Regierung, oder als das Denken des Regenten, oder aber als die Regierung in Bezug auf das mögliche oder wirkliche Daſein des Uebels zu begreifen. Die göttlichen Zulaſſungen und Zufügungen des reinen Uebels, nämlich des natürlichen, lernen wir von der Erlöſung aus als Erhaltungen und Wohlthaten, als Reactionen gegen das Böſe der Luſt und als Medium der Offenbarung des übernatürlichen Guten erkennen. Das ſittliche Uebel aber iſt in ſeiner Möglichkeit das natürliche Gute, in ſeiner wirklichen Erſcheinung als Aeußeres eine Entgegenwirkung gegen das Böſe des Innern, in ſeiner innern Wirklichkeit endlich wiewohl verdammlich doch durch die Macht des Erlöſers aufgehoben, alſo ſchlechthin überwindlich ſowie an ſich grundlos. Dieß ſind die weſentlichen Gedanken einer Theodicee. Vgl. Twesten Vorleſſ. II. 1., welcher fürs erſte zwar den Begriff göttlicher Zulaſſung beſeitigt, am Schluſſe der Betrachtung aber ihm doch eine gewiſſe Unentbehrlichkeit zugeſteht.

Anmerk. 3. Der Begriff der beſondern Vorſehung in der allgemeinen iſt deshalb nicht zu verwerfen, weil ſich der Zweck des allgemeinen Daſeins nicht in allem Einzeldaſein auf gleiche Weiſe und in gleichem Grade entwickelt, und der Gegenſatz des Zweckmäßigen und Zweckwidrigen, der erſt in der Unbeſtimmtheit ruhet, bis zur Entſchiedenheit hervorthut. Alle Menſchen ſind Werkzeuge der göttlichen Verherrlichung, aber die einen nur leidentlich und widerſtändlich, die andern

empfänglich und ſelbſtthätig. Vergl. die im V. d. Weish. 12. ferner 16—19. und Röm. 9. durchgeführten Gegenſätze.

§. 89. Perſönliche Creatur.

Die Welt in ihrer Schöpfung und Erhaltung, Regierung und Erlöſung durch Gott hat nicht in allen Geſchöpfen, aus denen ſie beſteht, ſondern in der perſönlichen Creatur ihre Zweckvollkommenheit*). Denn ſelbſt die Ehre Gottes oder die Offenbarung Gottes wäre kein genugſamer Zweck der Dinge, wenn ſie nicht vernünftigen und freithätigen Weſen theils zur erregenden Anſchauung theils zum Mittheilungsbande theils zum Uebungsſtoffe dienten.

*) Es iſt alſo beides bedeutungsvoll in der moſaiſchen Kosmogonie, theils daß die Anthropogonie den Schluß der Tagewerke macht, theils daß ſie vorzugsweiſe als das Werk eines göttlichen Beſchluſſes 1 Moſ. 1, 26. נַעֲשֶׂה אָדָם vorgeſtellt wird. Der Plural in נַעֲשֶׂה darf nur nicht wie von Philo, welcher dem Plato folgt, auf die Mitwirkung niederer Demiurgen de opif. mundi §. 24. ed. Lips. I. 25. bezogen werden. Hiegegen kämpft Theodoret Quaest. XX. in Gen. und referirt aus Theodorus folgende lehrreiche Stelle über die Schöpfung des Menſchen: *Πρόδηλον τοίνυν, ὅτι ἕνα κόσμον ἀποτελέσαι τὸ σύμπαν βουληθεὶς ὁ θεὸς καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐκ διαφόρων φύσεων συζάσαν, θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων, λογικῶν τε καὶ ἀλόγων, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, εἰς ἕν τι συναγαγεῖν θελήσας, σύνδεσμον ἁπάντων τὸν ἄνθρωπον κατεσκεύασεν· οὕτως πάντα πρὸς αὐτὸν συναγαγὼν τῇ χρείᾳ, ὥςε συνῆφθαι τε τὴν σύμπασαν κτίσιν ἐν αὐτῷ, καὶ φιλίας αὐτὸν ἐνέχυρον ἐναργὲς εἶναι τῇ πάσῃ.*

§. 90. Menſch und Engel.

Gleichwie aber der Sohn Gottes ſich nicht der Engel ſondern der Menſchen angenommen hat Hebr. 2, 16. alſo beziehen wir auch den Zweck der ſichtbaren Welt vorzugsweiſe auf den Menſchen, ohne dadurch das Daſein und den Zweck der unſichtbaren zu verläugnen. Dieſe ſelbſt iſt uns mit und in den

Thatſachen der göttlichen Offenbarung Joh. 1, 52. ſoweit aufgeſchloſſen worden, daß wir vom Daſein, Loben und Dienen der Engel eine hinreichende Kunde haben, um durch die Vorſtellung von ihrer vorbildlichen Unſchuld, Dienſtbarkeit, Seligkeit und von der Herrlichkeit Gottes in ihnen Belebungen*) unſres Glaubens, unſrer Hoffnung und Liebe zu gewinnen. Aber begründend oder beſtimmend wirken die Engel weder auf unſern Glauben noch auf unſre Liebe ein. Daher im ſtrengen Sinne von einem Glauben an die Engel (welcher ſogar fehlerhaft wäre) **) oder von einer Pflicht und Verbindlichkeit gegen ſie, die wir in dieſer Zeitlichkeit und Welt zu erfüllen hätten, nicht die Rede ſein kann.

*) Matth. 18, 10. 22, 30. Luc. 15, 10. 1 Petr. 1, 12.

**) Col. 2, 18. Hebr. 1, 7. 2, 5. Offenb. 22, 9. Gilt die durch den ſogenannten Dionyſius Areopagita aus der neuplatoniſchen Schule in das Chriſtenthum eingeführte Theorie der himmliſchen Hierarchie, die von Gregor dem Großen richtiger als von den Theologen der mittlern Zeiten gewürdigt wurde, dann iſt es freilich anders; denn in dieſem Falle kann die irdiſche Kirche und Hierarchie ſowenig ohne die Vermittlung der Engel, als der Laie der irdiſchen Kirche ohne deren Prieſterſtufe von Gotte empfangen und Gott verehren.

Anmerk. Die Vorſtellung: Botſchaft, Ausrichtung, dann Bote, Diener Gottes in מַלְאָךְ hat als altteſtamentliche ihren eigenthümlichen Grund und Urſprung. Sie iſt weder von Außen angenommen — denn wenn auch die Juden bekennen, daß ihre Vorfahren die Namen aus dem babylon. Exil mitgebracht, und die Dogmatik des Gegenſtandes ihnen aus jenem Verkehr zugekommen oder veranlaßt war, ſo folgt daraus eher Beſtätigung, als Hingabe der einheimiſchen Geburt — noch ein polytheiſtiſcher Niederſchlag. Ebenſo wenig dichteriſcher Luxus der Umgebung Jehova's. Der Engel iſt Folge und Ergebniß der Verehrung des übernatürlichen Gottes in örtlichen, einzelnen Wundern und Erſcheinungen, beſonders ſolchen, die ſich auf Stiftung und Erhaltung der Theokratie beziehen. Der Engel iſt keine ſelbſtſtändige Theſis, ebenſo wenig eine feſtgeſtellte Anſchauung und Erfahrung, er iſt die in die Wunder hineingeſchaute Hypotheſe einer intelligenten göttlichen Mittelurſache. Alſo, wird man ſagen, doch nur ſub-

jective Vorſtellung. Wollte man nur auf Pſ. 104, 4. vergl. Hebr. 1, 7. und auf die verſchiedne Beſtimmbarkeit des Objectes und Prädicates nach dem hebr. oder alex. Texte achten, ſo würde ſich hier die Geburt des Dogma's aus der Poeſie zu ergeben ſcheinen, zumal wenn man verwandtes Pſ. 148, 8. oder das ähnliche Verhältniß von Zorn 2 Sam. 24, 1. und Satan 1 Chron. 21, 1. hinzunähme. Abgeſehn aber davon, daß oft auf dem ſchon gelegten Grunde des dogmatiſchen Gedankens ſich wieder eine freie, dichteriſche Anwendung und Bewegung des Gedachten erzeigen kann, ſo berechtigt uns doch die Beobachtung der ſubjectiven Geneſis einer Erkenntniß noch nicht, ihr den wirklichen Gegenſtand abzuläugnen. Jeſus behandelt den Engel als realen Gedanken zu einer Zeit und in einer Umgebung, wo er auch verneint ward, Matth. 22, 30. Jeſus paraboliſirt den Engel Matth. 13, 39., ſo kann er ihm nicht ſelbſt Parabel ſein. Redet man nun dennoch von Perſonification der Mittelurſache als der Weiſe des Alterthums, ſo fragt ſich, ob nicht wiederum die moderne Lehre das Wirkliche und Lebendige ins Abſtracte erſt umgeſetzt habe, und ob nicht über den Menſchen hinaus vivae et intelligentes causae secundae et virtutes zu denken ſeien.

§. 91. Der Menſch.

Der Menſch iſt nach dem Ebenbilde*) oder zur Aehnlichkeit Gottes geſchaffen Jac. 3, 9. 1 Moſ. 1, 27. d. h. ein perſönliches Weſen, und dieſe Perſönlichkeit deutet weder auf abſolute Unſterblichkeit**) noch auf abſolute Freiheit, ſondern dahin, daß es die Grundbeſtimmung des Menſchen iſt, den, von dem und zu dem er iſt — 1 Cor. 8, 6. ἡμεῖς εἰς αὐτόν — zu erkennen, Gott zu erkennen und zu verehren Joh. 4, 23. AG. 17, 27. Joh. 17, 3. als Gottes Werkzeug und Nachahmer die Natur ſich wiſſend und bildend anzueignen 1 Moſ. 1, 28. 2, 15. 19. ſich und ſeines Gleichen in Gott zu lieben und in göttlicher Gemeinſchaft mit Menſchen und Engeln ſelig zu werden***).

*) Auch der erſte Adam iſt Sohn Gottes Luc. 3, 38. und gewiſſermaaßen μονογενής, aber nicht der eingeborne Sohn Gottes; er iſt ebenbildlich geſchaffen, aber nicht das Bild, der Abglanz oder Ausdruck Got-

tes Col. 1, 15. Hebr. 1, 3. Nur jüdiſche Gnoſis erhebt ihn zum abſoluten, urbildlichen Menſchen, der nicht fiel, noch fallen konnte. Sap. 10, 1. Darüber, daß ſich das Ebenbild nicht auf einzelnes am Menſchen, ſondern auf den Menſchen in ſeiner ganzen Einheit bezieht, macht Epiphanius adv. Haer. lib. III. de Audianis gute Bemerkungen, indem er zugleich darthut, daß es nicht verloren ſein könne.

**) Wenn Gott allein Unſterblichkeit hat, ſo iſt der Menſch auch vor dem Falle nicht φύσει unſterblich, ſondern χάριτι τῆς τοῦ λόγου μετουσίας, wie Athanaſius de incarn. tractat. I. §. 5. lehrt, indem er dieß mit B. d. Weish. 2, 23. zu vereinigen weiß.

***) Die Grundbeſtimmung des Menſchen zur Gemeinſchaft liegt ſchon im Begriffe der Perſon und iſt in der höchſten und vielſeitigſten Beziehung in der chriſtlichen Lehre anerkannt. S. Theremin, die Lehre vom göttlichen Reiche 1. u. 2. Cap. des 1 Buchs. Vergl. Marc. Antonin. εἰς ἑαυτόν II. 16. τέλος δὲ λογικῶν ζώων τὸ ἕπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεσβυτάτης λόγῳ καὶ θεσμῷ.

§. 92. Leib und Seele.

Sowie die Vorſtellung oder das Bildliche des Begriffs der Perſönlichkeit zunächſt vom menſchlichen Leibe, nämlich vom Angeſichte hergenommen iſt, ſo iſt der Leib auch der Grundbeſtimmung des Menſchen an ſich nicht entgegen (B. d. Weish. 6, 15.) ſondern ihr förderlich und dienſtbar. Geiſt und Leib, oder Seele und Leib *) machen eine urſprünglich gute Einheit aus, welche Gott geſchaffen und mit ſeinen heiligen und weiſen Beſtimmungen verſehn hat. 1 Moſ. 2, 7. 1 Cor. 12, 24. 6, 19. Denn die wahre Ebenbildlichkeit oder Perſönlichkeit bedarf zwar an ſich des leiblichen Daſeins nicht; da ſie aber zugleich als Anlage und als Beſtimmung zu betrachten iſt, ſo bedarf die Seele eines zeitlichen, irdiſchen, wohnlichen **) Standes, und eines organiſchen Bandes mit der Welt, in der und an welcher ſie ſich als perſönliches Weſen oder als gottähnlich offenbare.

*) Im Allgemeinen gilt die Bemerkung Theodorets Dial. II. p. 79. Tom. IV. ἡ δὲ θεία γραφὴ μίαν οἶδεν οὐ δύο ψυχάς. Daß nun aber geiſtlich und ſeeliſch auf ſittlichem Gebiete zu unterſcheiden

ſei, leidet ſchon nach 1 Cor. 2, 14. keinen Zweifel. Allein es fragt ſich, ob in Folge dieſer praktiſchen Betrachtung auf den phyſiſchen oder weſenheitlichen Unterſchied von Geiſt und Seele zurückzugehen, und wie er nach 1. Theſſ. 5, 23. und Hebr. 4, 12., in welcher Stelle er ſehr bedeutend erſcheinen kann, zu beſtimmen ſei. Es iſt nicht genug etwa an den bloßen Gegenſatz facultates superiores et inferiores zu denken; denn es handelt ſich um die Einheit des Seins zugleich, wo dieſe zu ſuchen, und ob die Seele mehr das Abjectiv des Geiſtes, Kraft, Vermögen des Geiſtes ſei, oder umgekehrt die Seele des Menſchen geiſtig ſei und Geiſt habe. Die Seele iſt Einheit des Geiſtes und Leibes, das Einzelleben und die Endlichkeit des Geiſtes. Den Begriff des Individuums mit ſeiner Anlage zur Geiſtlichkeit und alſo zur wahrhaftigen Perſönlichkeit giebt uns nur die Seele. Sie iſt das Ich in ſeinem allgemeinen erſten Selbſtbewußtſein, in ſeiner allgemeinen Beſtimmbarkeit gefaßt. Aber als menſchliche, nicht thieriſche Seele iſt ſie eben geiſtig, vernünftig, ſelbſtbeſtimmungsfähig und dazu geſchaffen und beſtimmt, in das ihr anerſchaffne Bewußtſein der Abhängigkeit von Gott und der Freiheit in Gott auf jeden Anlaß der ſinnlichſelbſtigen Erregung ein- und aufzugehen. Das ψυχικοὶ, πνεῦμα μὴ ἔχοντες kann daher Jud. 10. nicht ganz abſolut zu verſtehen ſein, ſondern nur ſo, wie wir von unvernünftigen, geiſtloſen Menſchen reden, weil Geiſt und Vernunft in ihnen als gebundne wirkungsloſe Kräfte erſcheinen. Die menſchliche und alſo geiſtige Seele ſoll, was ſie iſt auch werden, ſie ſoll aus der bloßen natürlichen Ichheit in die wirkliche Selbſtheit und Perſönlichkeit übergehen, ſoll geiſtig κατ' ἀλήθειαν alſo geiſtlich werden, oder die Formel vollziehen: ſo bin und lebe ich nun, aber nicht ich, ſondern Gott, die Wahrheit lebet in mir ꝛc. Vollziehet ſie aber die entgegengeſetzte Formel, ſich nicht in die Sphäre des geiſtigen Selbſtbewußtſeins erhebend, ſondern im ſinnlichen verharrend, oder ſich vermöge jenes Selbſtbewußtſeins gerade als ein Einzel- und Eigenweſen in falſcher Göttlichkeit ſetzend, ſo ſtellt ſie mehr und mehr den bloß ſeeliſchen Menſchen dar, der als ſolcher nicht beſſer iſt als ein fleiſchlicher.

**) 2. Cor. 5, 1. ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους. Es iſt keine Klage über die Leiblichkeit an ſich, wenn Paulus ruft Röm. 7, 24. τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου, ſondern über das leibliche Daſein, ſofern es eine Urſache und Anlaß des fleiſchlichen Widerſtrebens gegen das Geſetz Gottes geworden iſt. Der fleiſchliche Zuſtand aber iſt wiederum in ſeiner Verwerflichkeit Urſache und

Anlaß, auch die Leiblichkeit an ſich ſo zu verkennen und zu verdammen, wie es Sap. 9, 15. φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα — gewiſſermaaßen geſchieht.

§. 93. Irdiſche Beſtimmung.

Obgleich der Menſch vermöge ſeiner Natur ſchon einer höhern himmliſchen Beſtimmung lebt, kraft welcher er ſchon hier im Himmel wandeln und als Pilger der wahren Vaterſtadt nachgehen ſoll, ſo ſind ihm doch irdiſche Beſtimmungen von Gott gegeben, welche ſich zu ſeiner §. 91. erklärten Grundbeſtimmung abbildlich oder vorbildlich*) verhalten, und entweder mehr als Zwecke und Güter oder als natürliche Mittel des höchſten Guten angeſehn werden dürfen. Sie beziehen ſich in Ehe und Haus, Staat und Kirche, Wiſſenſchaft und Kunſt auf eine ſolche Erhaltung und Vervollkommnung der Gemeinſchaft, durch welche ammeiſten jedem menſchlichen Leben ſein Recht die Dinge zu beherrſchen und ſeine Pflicht Gotte zu dienen vervollkommnet wird.

*) Eine das urbildliche mit dem irdiſch-vorbildlichen verknüpfende Vorſtellung iſt z. B. πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς Epheſ. 3, 15. πατρίς Hebr. 11, 14. πόλις V. 16.

§. 94. Das Gut (ἀγαθόν).

Keine der oben genannten Beſtimmungen iſt eine bloße Täuſchung des Triebes, ſondern jedem von Gott in die menſchliche Natur gepflanzten Triebe entſpricht ein wahres Gut, welches der über alles reiche Gott dazu bereitet, daß er darum gebeten werde, oder daß es der darauf gerichteten Selbſtthätigkeit des Menſchen zu Theil und ihm ein Mittel werde, die Güte Gottes zu ſchmecken, und an ſeinem Orte die Gemeinſchaft der Weſen vervollkommne. 1 Moſ. 1, 28—30. 2, 8. 15. 16. Pſ. 34, 9. Jac. 1, 17. πᾶσα δόσις ἀγαθὴ κ. λ. Luc. 11, 5—13.

πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει. 1 Tim. 4, 4. *οὐδὲν ἀπόβλητον, μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον.*

Anmerk. Bei Gott und durch Gott ist die Befriedigung; dieß wird bereits im A. T. Ps. 16, 11. Ps. 36, 9. Jes. 55, 1—3 in den angemessensten Bildern des Genusses ausgesprochen. Und indem Jesus mit göttlicher Zudringlichkeit zu seiner Ruhe und Erquickung einladet Matth. 11, 28., die volle Genüge bietet Joh. 10., 11, und den Durst, den Hunger ewig zu stillen verspricht Joh. 4, 13. 6, 35., bezeugt er 1) den göttlichen Zweck der menschlichen Bedürftigkeit überhaupt, und 2) mittelbarer Weise, daß auch diejenigen sinnlichen Anforderungen, welche ihm zum Bilde dienen, ihre ursprüngliche Zweckmäßigkeit behalten.

§. 95. Bedürfniß und Trieb.

Jene Bestimmungen bestehen aber auch nicht ohne diejenige Bestimmtheit des menschlichen Wesens, vermöge welcher ihnen der Mensch auf eine außer aller Willkür und Zurechnung gelegene Weise, nämlich durch die Nothwendigkeit des ursprünglichen Bedürfnisses und Triebes entgegenkommt. Und daß der Mensch überhaupt mit einem Begehren und zum Bedürfen geschaffen sei, ergiebt sich nicht nur aus der einfachen Charakteristik des ursprünglichen Zustandes, welcher nach 1 Mos. 2. ganz auf Empfänglichkeit und Bedürfniß berechnet ist, sondern auch daraus, daß im Zustande der Ausartung oder des Hanges allenthalben theils noch das Natürliche und Tadellose der Erregung des sinnlichen Erhaltungs- und Genußtriebes 1 Cor. 6, 13. Marc. 7, 15. 1 Tim. 4, 3. theils noch das höhere Begehren Röm. 7, 18—23. 8, 22. in irgend einem Maaße anerkannt und übrig gelassen wird *).

*) Vgl. de Wette Chr. Sittenlehre I. §. 9—14. *Σάρξ, θέλημα σαρκὸς, ἐπιθυμία,* יֵצֶר לֵב und dergl. haben, so oft sie auch vom Hange gesagt werden, doch zugleich die sittlich indifferente Bedeutung des Natürlichen.

§. 96. Ordnung der Güter und Triebe.

Der Einheit und Mannigfaltigkeit der menſchlichen Beſtimmung entſpricht eine urſprüngliche Ordnung der Güter und Triebe. Dieſe Harmonie beſteht nicht bloß darin, daß die Zwecke und Bedürfniſſe der Erhaltung denen des Genuſſes (Luc. 11, 23. 1 Tim. 6, 8.), und daß die Güter der häuslichen und ſtaatlichen Geſelligkeit den Vortheilen der verfeinernden Bildung, oder daß Ehre und Freiheit dem Reichthume vorangeſtellt werden, ſondern vornehmlich darin, daß ſich das Ganze des niedern Lebens und Gutes als das ſchlechthin mittelbare, gewiſſermaaßen dem Menſchen fremde Luc. 16, 12. dem Einen, das noth iſt 10, 42. oder daß ſich, was zum irdiſchen Eigenleben (βίος, 1 Joh. 2, 16. Luc. 21, 34.) gehört, dem unterordne, was dem wahrhaftigen Leben (ζωή) eignet. Der Menſch lebt nicht vom Brode allein, ſondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht Matth. 4, 4. Alles hat ſeine Zeit Pred. 3, 1—9. Und überall durch die Unterordnung der Dinge wird Alles geſetzmäßig unſer, ſowie ohne ſie was nützlich, heilſam und recht wäre, ſich in das Gegentheil verwandelt. 1 Cor. 3, 21—23. 10, 23.

§. 97. Fleiſch und Geiſt.

Zwar ſtehen die beiden Begehrungen der menſchlichen Natur, die wir ohne den übrigen Sprachgebrauch zu ſtören, Fleiſch und Geiſt benennen können, an und für ſich in keinem Widerſpruche, weil ſelbſt in dem Falle, daß die ſinnliche nothwendiger Weiſe die früher erregte iſt, doch nur die überſinnliche ganz unbedingte Forderungen an den Willen macht; allein eben darin, daß ſie ſich in einzelnen Erregungen ſcheiden und einander widerſtreben, beſteht die ſittliche Entwickelungsfähigkeit und Fortſchreitung des Menſchen. Das höhere Leben eines endlichen ſittlichen Geſchöpfes wird um ſo vollkommner, je öfter und vollkommner es Erregungen des weltlichen Selbſtgefühls beſtimmend und beherrſchend in ſich aufnimmt.

Anmerk. Der Antagonismus des höhern und niedern Lebenstriebes, wie er Gal. 5, 17. und Röm. 7, 22. 23. auf ganz ähnliche Weiſe dargeſtellt wird, iſt ein gewordner und nicht urſprünglich in dieſer Art. Indeſſen wird ihre allerdings urſprüngliche Verſchiedenheit und ihr ſchlechthin möglicher Widerſtreit ſchon in dieſen Stellen durch den Gegenſatz des inwendigen Menſchen und des Geſetzes in den Gliedern, oder des Geiſtes und Fleiſches ausgedrückt. Vergl. §. 102 erſte Note.

§. 98. Freiheit und Gewiſſen.

Durch die bloße Wirkſamkeit des ſo oder ſo erregten Triebes vollendet ſich niemals das Verhältniß des perſönlichen Weſens zu ſeiner Beſtimmung oder zur göttlichen Ordnung. Denn zwiſchen der Handlung und dem Triebe liegen Gedanke und Wille theils als Bedingung des Handelns, theils als Bedingungen für die größere oder mindere Erregung des Triebes mitten inne. In dem zwiefachen nämlich, daß der Menſch zur Vollziehung der Forderungen der Vernunft vom Geber der Vernunft nicht gezwungen wird, und daß er vermag, im Widerſpruche mit den Forderungen der Begierde zu denken, zu wollen und zu handeln, beſteht die ihm in der Anlage anerſchaffne Freiheit, welche ein nothwendiger Beſtandtheil ſeiner Perſönlichkeit iſt. Dafür aber, daß ſeine Freiheit keine ſcheinbare und keine verborgne Natur-Nothwendigkeit ſei, verbürgt ſich die Thatſache des Gewiſſens, oder die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit im menſchlichen Gemüthe*). Röm. 2, 15.

*) Man redet zwar vielfach davon, daß der Menſch vor dem Sündenfalle kein Gewiſſen habe, und daß dieſes in einer nothwendigen Modification des ſittlichen Bewußtſeins beſtehe, welche nur nach dem Sündenfalle ſtatt haben könne. Freilich iſt Gewiſſen und Gewiſſen verſchieden, wie ſchon die gewöhnlichen Formeln antecedens, concomitans etc. beſagen, und das Gewiſſen, in dem ſich die rügende oder billigende Gerechtigkeit offenbart, iſt ein andres als das, in welchem ſich die iustitia legislativa vollziehet; conscientia legis, συνειδησις του θελήματος του θεου, ſittliches Gewiſſen überhaupt iſt mit dem Daſein des Men-

ſchen als ſolchem und mit ſeiner Entwickelung zur Sünde ebenſo nothwendig verbunden, wie mit ſeiner Entwickelung zum Gehorſam oder zur Buße und Bekehrung. Wenn das Weib 1 Moſ. 3, 2. 3. ſich erinnert, daß Gott etwas geſagt und verboten habe, ſo ſündigt es nicht, hat auch noch nicht geſündigt, ſondern zeigt, daß es ein Gewiſſen habe.

Anmerk. 1. Obgleich Freiheit im N. T. in der Regel als Gabe der Erlöſung und im Gegenſatze des knechtiſchen Hanges mit bloß äußerlicher Unabhängigkeit Joh. 8, 36. oder des jetzigen drückenden Weltzuſtandes Röm. 8, 21. oder des geſetzlichen und Meinungs-Zwanges 1 Cor. 7, 23. Gal. 5, 13. behauptet, empfohlen und gehofft wird, ſo iſt doch das Evangelium, überhaupt das Wort Gottes das ſtärkſte Zeugniß von der urſprünglichen Freiheit, in der und zu welcher der Menſch erſchaffen worden, ein Zeugniß, welches theils in den Alternativen der Weiſſagung 5 Moſ. 30, 15. und in den göttlichen Geboten überall, theils in den beharrlichſten Zurechnungen der Sündhaftigkeit und Sünde, theils in der beſtändigen Forderung: thut Buße und glaubet dem Evangelio Marc. 1, 15., ſich immer wiederholt. Einer der ſtärkſten Ausdrücke davon iſt das Gewaltthun und Anſchreißen in Bezug auf das Himmelreich Matth. 11, 12.

Anmerk. 2. Von jeher unterſcheiden ſich die Begriffserklärungen der Freiheit entweder mehr für das Vermögen der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem oder für das Vermögen der von ſinnlichen Beweggründen unabhängigen Selbſtbeſtimmung. Schelling und Kant. Die obige Erklärung, die von dem neuteſtamentlichen Begriffe der Freiheit noch abſtehet, ſucht beiden Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, indem ſie mit dem erſten Merkmale die mehr negative Freiheit, mit dem andern die poſitive bezeichnet. Vergl. Chalybäus, Speculative Ethik. 1850. S. 119. ff.

§. 99. Recht und Geſetz.

Das bei der Entwickelung des perſönlichen zur Gemeinſchaft berufenen Lebens nothendige denkende Wollen iſt der Ort, wo die göttliche Geſetzgebung eintritt und im vorausgehenden Gewiſſen ſich die Weisheit und Majeſtät Gottes offenbart. Der höhere Trieb des Lebens bezieht ſich in allen ſeinen Anſprüchen auf das Daſein und die Wahrheit von Gott geſtifteter immanenter Verhältniſſe zwiſchen der endlichen Perſon und

der Natur und zwiſchen den perſönlichen Weſen untereinander. Indem er ſich zu einer Erkenntniß derſelben reflectirt, entſteht dem Menſchen die natürliche Geſetzeskunde Röm. 2, 14., vermöge welcher er bekennet, „Gott hat es geſagt" 1 Moſ. 3, 3.; ein Abdruck der unverletzbaren Verhältniſſe und Ordnungen des göttlichen Reiches in unſerm Bewußtſein, welcher wenn er durch die Sünde mehr oder minder verwiſcht ſein ſollte, von außen her auf verſchiedene Weiſe dem Sünder von neuem dargeſtellt wird. In der Unverletzbarkeit jener Verhältniſſe beſteht das Recht oder der Inbegriff der Rechte*) und Pflichten**), das Geſetz aber ſpricht davon in einzelnen Geboten (ἐντολή Röm. 7, 7—9. δόγμα Epheſ. 2, 15.) und Verboten.

*) Als Gegenſtand inniger Freude des Geiſtes und als Ausfluß der göttlichen Weisheit und Huld betrachtet Pſ. 19, 8. 9. 111, 3. Pſ. 119. vgl. Röm. 7, 12. 22. συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ.

**) Der Pflichtbegriff hat keinen unmittelbar bibliſchen Ausdruck. Das germaniſche: Pflicht, nach Dietrich nicht mit Flechten, ſondern mit Pflege (Dienſt, Abwartung, ſtätige, ſchuldige oder willige Uebung und That) in Verwandtſchaft zu denken, iſt der Idee des Rechtes und Geſetzes wenigſtens ebenſo zugehörig als der Idee des Guten. — Das ſittliche Leben, ſofern es alle Selbſtbeſtimmung verwirft und unmöglich macht, welche ſich nicht durch Gemeinſchaft und die Gegenſeitigkeit der perſönlichen Weſen bedingen läßt, erſcheint in Pflichten. Damit iſt das andre Hauptmerkmal dieſes Begriffs, welches in dem lateiniſchen officium ſich beſonders ausdrückt, — Vorſicht gegen die Schwäche oder den Widerſtand der Eigenliebe — verbunden.

§. 100. Gutes und Böſes.

Dieſelben Rechte und Geſetze als Gegenſtand des höchſten Wohlgefallens, oder in ihrer vollkommnen Angemeſſenheit zur Wahrheit und Liebe, machen das Gute*) im Gegenſatze des Böſen aus. Gut iſt die menſchliche Lebensweiſe in demſelben Grade, als ſie ſich zu der im Geſetze geoffenbarten Wahrheit der göttlichen Ordnung oder zum göttlichen Willen gläubig und gehorſam verhält, daher nicht bloß dem ſchon ferti-

gen Guten (ἀγαθόν) gerecht, ſondern auch dem möglichen und in der Anlage begriffenen förderlich zu werden ſtrebt, Mich. 6, 8. Böſe iſt demnach, was im Dichten und Trachten, im Thun und Laſſen die göttliche Ordnung, ſoviel an ihm iſt, verkehrt, verläugnet, verkennet, und indem es die beſchränkte Selbſtheit zur Veranlaſſung nimmt, aus träger Eigenliebe zur Liebe des Unglaubens und zur Scheinfreiheit des Ungehorſams fortſchreitet.

*) טוֹב Mich. 6, 8. 1 Moſ. 2, 17. τὸ καλὸν Röm. 7, 18. 21. τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον Röm. 12, 2. Epheſ. 5, 10.

§. 101. Tugend*).

Die erſchaffene Ebenbildlichkeit war alſo deshalb und iſt deshalb in die zeitliche Schranke und Prüfung verſetzt worden, um ſich zu einer freien und ſeligen Ebenbildlichkeit (Epheſ. 4, 24.) unter göttlicher Führung, durch Weisheit und Gerechtigkeit in der Liebe, und in Bezug auf den innern und äußern Widerſtand durch Mäßigkeit und Beharrlichkeit auszubilden**).

*) Zwar iſt der abſtracte Tugendbgeriff auf dem Boden der teſtamentiſchen Religion nicht erwachſen, denn dieſe leitet das ſittliche Leben vorzugsweiſe aus göttlicher Mittheilung und Gnade her, oder betrachtet es vorzugsweiſe als Gehorſam, Gerechtigkeit und Erfüllung göttlicher Gebote. Daher auch das Wort ἀρετὴ und ἀρεταὶ ſehr untergeordnet und mit der beſondern Bedeutung, Thatkraft, Machtwirkung 1 Petr. 2, 9. 2 Petr. 1, 3. Phil. 4, 8. 2 Petr. 1, 5 gebraucht wird. In letzten beiden Stellen hat es allerdings die ſittliche Bedeutung einer Fertigkeit im Vollziehen der göttlichen Ordnung.

**) Vergl. Schleiermacher, über die wiſſenſchaftliche Behandlung des Tugendbegriffs, in den Abhandl. der Philoſ. Cl. der Königl. Preuß. Akad. der Wiſſ. von den Jahren 1818–19. Berlin, 1820.

§. 102. Schlußſatz der Lehre von der Creatur.

Zwar die Prüfung des Glaubens und Gehorſams 1 Moſ.

2, 17. gehörte ſamt allen ihren möglichen Erfolgen zur göttlichen Erziehung Adams oder zu den Entwickelungsbedürfniſſen der natürlichen Perſönlichkeit ebenſo ſehr, als die Stiftung ſeines Verhältniſſes zu den übrigen Geſchöpfen und ſeiner Geſelligkeit; aber er hätte auch ohne den Sündenfall und vermöge des unſchuldigen Antagonismus von Fleiſch und Geiſt*) auf einem unendlichen Stufengange der Vervollkommnung vorſchreiten können**).

*) Auch ſeit den dagegen erhobenen Bedenken beſtehe ich darauf, daß bereits der urſprüngliche Menſch den Gegenſatz von Fleiſch und Geiſt darbiete, und daß es ganz außerhalb der Sünde einen Antagonism dieſer Art gebe. Unmittelbar, weiß ich wohl, lehrt ihn die Schrift nicht, aber entweder läßt ſich die menſchliche Natur, wie ſie laut der Schrift beſchaffen und von Gott geſchaffen iſt, gar nicht begreifen, und von einer Entwickelungsfähigkeit derſelben zur Sünde oder zum Gehorſam gar nichts ſagen, oder man muß in dem ſittlich gewordnen Gegenſatze von Fleiſch und Geiſt, der kein unſchuldiger iſt, einen natürlichen hindurchleuchten ſehen, der freilich beſtimmt war, ſich in die reinſte Harmonie anfzulöſen. Dieſer Antagonism iſt aber nichts anderes, als die Möglichkeit der Sünde und des Gehorſams zugleich. Nicht im mindeſten darf er als Anfang oder Keim der Sünde gedacht werden, ob ſchon heut zu Tage nicht wenige, auch der beſſern Dogmatiker, die Sünde dem urſprünglichen Adam ebenſo als eine quieſcirende zudenken, wie ſich der Apoſtel vor Empfang der Eindrücke des Geſetzes die ἁμαρτία νεκρὰ zuſchreibt, Röm. 7, 8. oder Bellarmin ſich den Sündenfall und die infolge deſſelben herrſchende Sündhaftigkeit nur aus dem urſprünglichen Gegenſatze von Vernunft und Sinnlichkeit zu erklären weiß, gleich als ob die fleiſchliche Begierde auch als ſolche anerſchaffen geweſen und nur durch Gnade niedergehalten worden ſei. Vgl. Schmid gegen Uſteri Tüb. Zeitſchr. 1830. 4. S. 167—172.

**) Die letztre Behauptung will nichts anders, als gegen die Annahme ſchützen, daß der Sündenfall auf gleiche Weiſe Wille Gottes und Nothwendigkeit ſei, wie die Schöpfung des Menſchen zu perſönlichem Daſein. Einer ſolchen Annahme liegt die Betrachtung zum Grunde, daß Gottes herrliche Macht und Gnade ſich nur in der Erlöſung vom Tode und durch Tilgung der Sünde, folglich nur am Daſein und Wirklichwerden des Böſen in ihrer ganzen Fülle offenbaren konnte, womit

ſich die Vorausſetzung verbindet, daß das Wirkliche auch das gewirkte, geordnete, nothwendige ſei. Indeſſen iſt und bleibt der dogmatiſche Satz: das Gute bedarf des Böſen zu ſeiner Verherrlichung, nicht minder verwerflich als der ethiſche Grundſatz: laßt uns Böſes thun, daß Gutes daraus werde, oder ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; Röm. 6, 1. Und was haben die Anhänger jenes Satzes anders im Hintergrunde ihrer Meinung, als einerſeits die Natürlichkeit und dynamiſche Urſprünglichkeit des Böſen und andrerſeits entweder den Naturproceß der Allwiederbringung oder den Schrecken eines Gottes, der einen ſündenfähigen und gefallenen Menſchen braucht, um an beiden ſein Erbarmen und Nicht-Erbarmen zu üben, alſo ſein zweifaches abſolutes Decret zu vollziehen? Dieſe Vorſtellungen ſind ſämmtlich mit der heiligen Schrift unvereinbar. Wenn wir aber eine Fortſchreitung Adams zur Vollkommenheit, die ohne die Sünde und außer dem Sündenfalle möglich geweſen, annehmen und doch zugleich behaupten, die Erlöſung ſei nicht bloße Herſtellung, ſo widerſprechen wir uns keineswegs. Denn zu jener unendlichen Fortſchreitung Adams würde ja als weſentliche Bedingung gehört haben, daß er durch Gehorſam frei und ſo, wie Gott es iſt, des Guten und Böſen kundig geworden wäre. Da nun dieſe Bedingung bei Adam weder vor noch im Sündenfalle eintritt, ſo beſitzt auch das Kind Gottes, wie es die Erlöſung darſtellt, etwas, das dem Adam als bloß natürlichem, wenn auch ſündenloſen Sohne Gottes noch fehlt.

Zweiter Theil.

Vom Böſen.

§. 103. Das Gute und das Böſe.

Näher noch als auf das urſprüngliche Gute oder auf das natürliche Wohlverhältniß der Creatur zu Gott bezieht ſich die Lehre des Heils auf den zur andern Natur*) gewordnen Ausartungs-Zuſtand der Welt, auf das Böſe**), welches mit der erſchaffnen Selbſtheit möglich geworden war, ohne nothwendig zu ſein, aber ſo ſehr wirklich geworden iſt, daß der himmliſche Adam Röm. 5, 14. 1 Cor. 15, 46. in die Welt kommen mußte, um die Werke des Teufels d. i. Sünde und Tod 1 Joh. 3, 8. Hebr. 2, 14. zu zerſtören und der Gemeinſchaft der Schöpfung mit ihrem Schöpfer einen neuen Anfang zu geben.

*) 1 Joh. 5, 19. *καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* vgl. Gal. 1, 4. Röm 3, 19. *καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ* Epheſ. 2, 3. *καὶ ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς.* Röm. 7, 24. *τὸ σῶμα τοῦ θανάτου τούτου.*

**) רָע, *τὸ πονηρὸν, τὸ κακὸν* Röm. 7, 21. malum iſt kein *ἄναρχον*, kein *ἀγέννητον*, auch kein *γέννητον*, ſondern ein eingekommenes durch die Selbſtbeſtimmbarkeit des Willens, und darnach auch der Sinnenwelt nach göttlicher Anordnung mitgetheilt. So Baſilius *ὁμιλ. ὅτι οὔκ ἐστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός.* — Die Sprachen alle, welche in die Geſchichte der Offenbarung und der Philoſophie einſchlagen, enthalten ebenſo deutliche Spuren von der Einheit wie vom

Unterſchiede des Böſen und des Uebels. Das ſich ſelbſt in ſeiner Einheit ſtörende, alſo verkehrende und hemmende Leben iſt das Böſe, das geſtörte aber, verkehrte und gehemmte als ein empfundenes — das Uebel. Die Störung iſt die Einheit von beiden. Darum ſchon iſt das Böſe ein Leiden, weil es der Menſch an ſich, oder der urſprüngliche Menſch nur in der Unfreiheit thut und nur wider ſich thut und, da die Ordnung Gottes an ſich unverletzlich iſt und bleibt, nur ſich ſelbſt damit verletzt. Das Böſe in ſeiner Unnatürlichkeit und Widerſinnigkeit, oder als Schuld und Verdammniß, alſo ſchon innere Strafe, angeſehen, iſt das größte, gewiſſermaaßen das einzige Uebel, da alles andre, in welchem ſchon die Entgegenwirkung gegen das Böſe, ſein Princip, geſetzt iſt, bereits das verhältnißmäßige Gut iſt. Ὁ πονηρὸς iſt der, welcher ſich und Andern πόνους bereitet — ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύναις πολλαῖς 1 Tim. 6, 10. Wie nun infolge des urſachlichen Verhältniſſes zwiſchen dem Böſen und dem Uebel auch das Uebel böſe ſei, leuchtet ein. Denn das Uebel iſt nicht nur als eine Verletzung des Urſprünglichen und Natürlichen verwerflich, ſondern reizet auch als ein drohendes, gefürchtetes, gehaßtes zur ungeduldigen oder feigen Sünde aller Art, oder zu einer ihm ſelbſt ähnlichen Rückwirkung, ſofern es ſchon nicht mehr bloß gefürchtet, ſondern empfunden und erfahren iſt. Noth, Angſt, Tod erzeugen das Verbrechen, und halten in ihrer Art den Sünder in Knechtſchaft. Dieß iſt der auf Hebr. 2, 15. Sap. 2, 1—9. geſtützte Grundgedanke Daniel Whitby's, wenn er in dem gegen den kirchlichen Begriff gerichteten Tractate de imputatione divina peccati Adami posteris ejus in reatum (von Semler nebſt Pelagii ep. ad Demetriadem. Halle, 1775. herausgegeben) lehrt, daß die von Adam fortgeerbte Sterblichkeit und Vergänglichkeit vielmehr die Urſache als die Folge unſrer Sündlichkeit ſei. — Alles Beweis der Zuläſſigkeit einer im Begriffe der Ponerologie geeinigten Lehre von Sünde und Tod.

Anmerk. Die chriſtliche Ponerologie theilt ſich in die Hauptſtücke von der Sünde oder von dem verſchuldenden Böſen und vom Tode oder von dem verſchuldeten Böſen. Sünde und Tod werden hier in dem ausgedehnten Sinne genommen wie 1 Moſ. 2, 17. Röm. 7. vgl. m. Abhdl. über den Menſchenmörder von Anfang, Berl. Zeitſchr. f. Theol. III. 1822. S. 54. und 55.

Erſtes Hauptſtück.

Von der Sünde.

§. 104. Prüfung und Verſuchung.

Dieſelbe Schranke, durch die Gott, der kein Verſucher zum Böſen iſt Jac. 1, 13. den Menſchen zum Guten prüft *), wird ein Mittel der Verſuchung. Der Menſch beſteht die Prüfung nicht **), ſondern läßt ſich verführen, und Gott läßt zu, daß er verführt werde.

*) Die Prüfung zum Guten wird auch zuweilen durch πειρασμὸς und πειράζειν gegeben 1 Petr. 4, 12. Hebr. 4, 15. Sap. 3, 5. Sie muß dem erſten Adam um ſo nöthiger ſein, da auch der andre ſie zur Vollendung bedarf und Erfahrungen im Stande des Gehorſams machen muß Hebr. 5, 8.

**) Dieß iſt kein Heiſche-Satz, ſondern eine Erfahrung oder Kunde.

§. 105. Verführung und Sünde.

Davon, daß der Menſch ſich von der irgendwie ſchon daſeienden Lüge und Gottwidrigkeit verführen läßt, liegt die bewirkende Urſache weder im Verbote, noch in einer göttlichen Oekonomie ſeiner Entwicklung zur Freiheit, noch in der Sinnlichkeit, Endlichkeit oder Beſchränktheit ſeines Weſens. Nicht in dem Verbote, denn ihm als einer göttlichen Mittheilung und Einwirkung kommt uranfänglich zu, geiſtlich, heilig, gerecht und gut zu ſein (Röm. 7; 12. 14.). Nicht in der urſprünglichen Einrichtung, die Gott getroffen hatte, um dem Menſchen den Uebergang aus dem kindiſchen in den kindlichen Stand zu gewähren, denn die Erfahrung, daß der Menſch zunächſt auf eine ſündige Weiſe ſelbſtſtändig geworden und dem Stande der bloßen Beſtimmbarkeit entkommen iſt, beweiſt noch nicht, daß

er die Freiheit mit der Sünde beginnen mußte, sondern nur, daß Gott, der es zuließ, ihn auch so zur wahren Freiheit bestimmt sein und bleiben lassen wollte. Wenn Gott sagt, Adam ist geworden wie einer von uns, so lehrt der Zusammenhang doch augenscheinlich, daß Adam im Sinne dieses Ausspruchs auf die unrechte Weise gottgleich, auf die unrechte Weise zur Erkenntniß des Guten und Bösen gelangt ist. Ebenso wenig war die menschliche Natur schon vermöge ihrer sinnlichen Erregbarkeit eine sündige oder zur Sünde prädeterminirt. Die Sinnlichkeit ist weder als das Anfängliche und Veranlassende, noch als das nothwendig Begleitende der ganzen Lebensentwickelung der Sünde gleich oder der Sünde Ursache; denn die sinnliche Erregung bleibt nie allein, die Dinge waren dem Menschen durch Gottes Wort benannt und geordnet, er sollte genießen und auch nicht, also in Ordnung begehren und genießen. Endlich läßt sich auch die Beschränkung oder das Nacheinander der Anschauung, Vorstellung, Begehrung, Erinnerung und Willensbewegung, oder die Irrbarkeit an und für sich selber nicht der Sünde anklagen. Denn die Irrung, sofern sie gar nicht gewollt wäre, würde, wenn sie wirklich Verfehlungen*) erzeugte, nur unschuldige Sünden erzeugen. Das Sündige an der Vorstellung kann also nur die Lüge, das Sündige an der Begehrung nur das Gelüsten sein. Das gleichartige Princip der Lüge und des Gelüstens aber ist die Selbstsucht, die allein in ihrer ersten Entstehung und Ursachlichkeit unerklärbar bleibt und doch alles erklärt. Durch diese Selbstsucht ist eine falsche Leidentlichkeit und eine falsche Thätigkeit gegeben, nämlich ein träges Zurückbleiben hinter dem von Gott geoffenbarten Zwecke und Gesetze, und ein stolzes Voraneilen**) im Genusse der Güter und der Selbstheit. Die Frucht hievon ist die Sünde d. h. diejenige Verkehrung der göttlichen Ordnung, die sich das persönliche Wesen zu Schulden kommen läßt, und durch die es zugleich von Gott abfällt, mit sich und dem Nächsten zerfällt, und ein Unrecht***) begehet, welches gesühnt werden muß.

*) Die hebräiſchen, griechiſchen, lateiniſchen Worte, welche Sünde bedeuten, gehören faſt alle der Grundvorſtellung des Abweichens vom Wege und Ziele, der verletzten Ordnung, des verfehlten Zweckes an. In dem deutſchen Sünde aber bezeugt ſich die Nothwendigkeit der Satisfaction.

**) Anfangs gedenkt das Weib des göttlichen Verbots V. 2. 3. Dann vergißt ſie es, nur anſchauend und dem Gelüſten nach dem klugmachenden Genuſſe hingegeben V. 6. Melanchthon bei M. Chemnitius in den locc. p. 339. Haeserunt vagantes extra ordinem in objectis contra mandatum Dei, et Evae voluntas avertens se a voce Dei et vagata extra ordinem haesit in pomo. Das Voraneilen, von dem wir oben reden, oder die impatientia iſt nach Tertullianus de patientia die Urſache der Sünde; nicht weſentlich verſchieden von der superbia, der Auguſtin alles ſchuld zu geben pflegt. Bedenklicher möchte es ſein, mit Baſilius a. a. O. zu behaupten, der Menſch habe aus einer gewiſſen Ueberſättigung am Himmliſchen ſein Auge aufs Niedere gewandt und ſo eine ἀναχώρησις ἀπὸ θεοῦ begangen. Zu jenem übermüthigen Voraneilen muß aber immer das träge Zurückbleiben hinzugenommen werden, wenn der Urſprung menſchlicher Sünde, ſoweit es überhaupt möglich iſt, vollſtändig angegeben werden ſoll.

***) 1 Joh. 3, 4. ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

§. 106. Der Hang.

Die Sünde kommt in der Menſchheit nicht anders vor als ſo, daß ſie entweder einen ſündigen Hang und mit dieſem einen Fall des ganzen menſchlichen Zuſtandes herbeiführt oder durch das vorherige Daſein dieſes Hanges veranlaßt wird. Die Sünde iſt nicht als ein bloßes Beiſpiel in die Welt gekommen, ſondern als ein wirkſamer und folgenreicher Anfang. Röm. 5, 12. Weshalb jene Sünde, durch welche zuerſt die natürlichen Anſtalten des göttlichen Reichs vereitelt wurden, mit keiner folgenden That-Sünde, ſollte ſich auch immer ein gleiches Princip in ihr finden, ganz gleichgeſtellt werden kann. Dennoch haben wir noch jetzt an einer That-Sünde, je vollſtändiger das ganze geiſtige Leben, ſtatt ſie im Keime zu erſticken, zu ihrer Vollendung mitgewirkt hat, den ähnlichen Fall, daß ſie einen Hang nach

ſich ziehet, Princip einer gewiſſen Seite des Handelns und Herabſtimmung des geiſtlichen Lebens wird, dafern ſie nicht etwa im Gegentheile, aber erſt durch ein beſondres Leiden des Eigenwillens und alſo auch durch eine beſondre Einwirkung der Gnade, die Erhebung eben dieſes geiſtlichen Lebens zu einer höhern Stufe, als der vorhergehende Stand kindiſcher Unſchuld war, veranlaßt. Denken wir uns nun mit Recht den Stand des Menſchen vor der erſten Sünde als die reine Beſtimmbarkeit mit allen göttlichen Leitungs- und Erziehungsmitteln verſehn, und wird dieſe durch die falſche Entwickelung der Freiheit in der Sünde zu einer unreinen Beſtimmtheit, ſo kann die letztre nur in einem ſtätigen Zurückbleiben des Willens und Gedankens hinter dem Gebote Gottes oder in der ungläubigen Neigung, und in einem ſtetigen Vorauseilen des individuellen Genußtriebes oder in dem eignen Gelüſten, folglich nur in einer ſtetigen Verrückung des urſprünglichen Verhältniſſes von Fleiſch und Geiſt, von Seele und Geiſt d. h. nur in der ſtetigen Sünde beſtehen, ein Zuſtand, der demnach, wenn er zunächſt als Unfreiheit und Unvermögen zum Wahren und Guten, und inſofern als Leiden aufzufaſſen iſt, doch die Scheinfreiheit an ſich hat, und eine Thätigkeit oder Beſtrebung aus ſich erzeugt, welche als egoiſtiſch und eigenſüchtig auch gottlos und poſitiv böſe iſt. Demungeachtet wird die urſprüngliche Natur durch dieſes ihr Verderben nicht aufgehoben. Der Begriff der Krankheit ſchließt vielmehr die fortdauernde Reaction der Natur oder der urſprünglichen Einheit der Lebenskräfte und Lebensfunctionen in ſich; wenn ſchon nicht die Genugſamkeit der Natur zur Heilung des Uebels. Jenachdem nun der Menſch vermöge ſeiner allgemeinen Denk- und Willensthätigkeit in den Sinn und Willen der dem Fleiſch entgegenwirkenden Vernunft eingehet, oder in den Willen des Fleiſches ſich leidentlich ergiebt, ſind Beſſerungen und Verſchlimmerungen möglich; allein die einzelnen Wollungen verändern den gewordnen Willen der Natur nicht, noch die Verhältniſſe des Trieblebens im Ganzen.

Anmerk. 1. Die moſaiſche Hamartigenie (ein Ausdruck des Prudentius) halten wir für wahre Geſchichte, aber nicht für wirkliche. Der Sündenfall des David oder des Petrus ließ ſich mit Wirklichkeit darſtellen, von dem des Adam konnten wir nur die Wahrheit und dieſe nur durch das Wort Gottes erfahren. Es heißt unvorſichtig und übereilt urtheilen, wenn Ebrard Chr. Dogm. §. 210. dieſe Beſtimmung für eine nur vorſichtigere mythiſch-allegoriſche Auffaſſung der Urgeſchichte erklärt. Vor welchem Forum orthodoxiae hat ſich wohl Martenſen vorſehen wollen, wenn er Chr. Dogm. S. 177. ſchreibt: „In der moſaiſchen Erzählung vom Sündenfall haben wir eine Einheit von Geſchichte und Symbolik, eine bildliche Darſtellung einer wirklichen Thatſache. Die Begebenheit iſt hier dargeſtellt von einem Bewußtſein, für welches ſowohl Paradies als Sündenfall jenſeitig und vorgeſchichtlich iſt, weshalb es keine unmittelbare, ſondern nur eine mittelbare Erkenntniß davon geben kann, wie in einem Spiegel und einem dunkeln Wort.“ Sowenig es dem lebendigen heiligen Schriftglauben zu Gute kommt, wenn die Schriftgelehrten das Vorherſagerische zur Hauptſache und zum Kriterium der Weiſſagung machen, und ihr das ſymboliſche und analogiſche Element rauben, ſo gefährlich iſt es, der umgekehrten göttlichen Weiſſagung der Urgeſchichte diejenige Geſchichtlichkeit aufzudringen, welche ſie nicht erträgt. Gilt uns deshalb die Eſchatologie oder die Urgeſchichte der Bibel für mythiſche Hülle bloßer Ideen? (S. §. 216.***) unſres Werks „hier iſt nicht von Symbolen der Idee, ſondern ebenſo wie in der Urgeſchichte von Symbolen der Thatſache die Rede.“) Wollet doch nimmer eure naturwiſſenſchaftlichen und geologiſchen oder myſtiſchen theoſophiſchen Theorieen über die Raçen, über die Grenzen, Flüſſe und Bäume des Paradieſes, über die Schöpfungstage und dergl., die in der Apologetik darum aufgenommen werden mögen, weil ſie dafür, daß die einfachſten und reinſten Elemente des Wiſſens vom äußerlich Vorgeſchichtlichen in der Bibel aufbewahrt worden ſind, mit eintreten können, in die Dogmatik mit aufnehmen! Die Gelehrten und Theologen, auch die Bibelgläubigſten unter ihnen, wurden noch nie darüber einig genug, als daß die Kirche ſich daraus ein Dogma hätte zu bilden gehabt.

Anmerk. 2. Dem obigen Begriffe des Hanges oder der ſtetigen Sünde entſprechen einzelne Urtheile über den Zuſtand des adamitiſchen Geſchlechts, welche in der Schrift vorkommen z. B. 1 Moſ. 8, 21. 6, 5. und gewiſſermaaßen 6, 3. Vorzüglich aber und unmittelbar ἁμαρτία, Röm. 7., welches Hauptſtück die weſentlichſte Charakteriſtik derſelben iſt.

Daß ἁμαρτία hier etwas andres als Thatſünde und etwas andres als Sinnlichkeit ſei, ergiebt ſich aus folgenden Momenten: 1) Sie iſt, ehe das Geſetz ſpricht, todt, aber doch als δύναμις vorhanden; 2) ſie erzeugt aus ſich die ἐπιθυμία; 3) ſie offenbart ſich als bös und kommt zur Entwickelung, ſie verurſacht endlich 4) den ganzen fleiſchlichen Zuſtand. Vergl. σάρξ Gal. 5, 16. 17. Joh. 3, 6. Nichts iſt gedankenloſer, als behaupten, Sünde ſei jedesmal nur einzelne That, und das Wort ἁμαρτία könne nur dieſe eigentlich bedeuten. Auf jeden Fall iſt doch eine Handlung gemeint, alſo nicht bloß, was von einer Miſſethat in die Erſcheinung fällt; und daß nur die gedachte und gewollte That Sünde heißen könne, wird man eben ſagen wollen. Iſt nun aber eine ſolche That der Menſchen auf das Wahlvermögen als auf ihren einzigen Grund zurückzuführen? Iſt die That als Gedanke und Wille nur etwas einzelnes zuſammenhangsloſes? Nein ſie hat Bewegungen, Neigungen, Richtungen, oder andre Handlungen theils zur Vorausſetzung, theils zur Folge. So wird alſo die That auch in der Form der Stetigkeit vorkommen; es wird von einer verhältnißmäßigen Urſünde, Grundſünde, Naturſünde im Gegenſatze der unſtetigen einzelnen Miſſethat die Rede ſein müſſen, wenn die Zuſtände und innern Einrichtungen des Menſchen begriffen werden ſollten. Kann gleichzeitig in uns Action und Reaction, jene bös, dieſe gut ſein, giebt es eine objective Sünde, ſoll Kain über die vor der Thür lauernde Sünde herrſchen, thun wir das Böſe, das wir nicht wollen, giebt es eine Sünde, die noch todt iſt, eine, die noch nicht zugerechnet wird u. ſ. w. ſo laſſe man doch von jenem engen, äußerlichen, oberflächlichen Begriffe der Sünde, der That des Willens endlich ab, den der Pelagianismus erfunden, und ſchon der Platonismus präſcribirt hat. Doch man weiß ſich, wenn denn doch die Schrift zu deutlich vom Geſetze der Sünde, vom natürlich böſen Trachten, von der uns einwohnenden Sünde Zeugniß giebt, auf andere Art zu helfen. Der Name der Sünde wird in der heiligen Schrift, ſo ſagt man, auf die Sinnlichkeit übergetragen, und da die Priorität der ſinnlichen Erregung eben der Grund aller menſchlichen Sündhaftigkeit iſt, ſoweit dieſe natürlichen Grund hat, ſo geſchieht dieſes auch billiger Weiſe. Zugegeben, die Sinnlichkeit ſei die Vermittlung aller Entwicklungen des Selbſtbewußtſeins, ſei das frühere und die Vernunftthätigkeit das ſpätere, ſo wird doch die letztere in jedem vollen Momente des Selbſtbewußtſeins mit erregt, und in dem alſo beſtimmten Bewußtſein hat nicht die Sinnlichkeit, ſondern die Vernunft Vorrecht, Vorzug, Vorrang, es müßte denn ſein, daß die

Sünde ſchon einträte oder ſchon da wäre. Hätte die Sinnlichkeit im urſprünglichen Menſchen ſchlechthin Priorität, ſo wäre ſie der Begriff der ſtetigen Sünde, und alſo in dieſem Falle die Sünde nun nicht allein angeboren, ſondern auch anerſchaffen. Und hier giebt es einen Punct, wo die Extreme des Pelagianismus und Manichäismus in einander übergehen. Kurz, das Daſein der ſtetigen Sünde in der Lehre des Paulus läuft nicht auf einen metaphoriſchen Ausdruck hinaus. Anlangend die antiſtrophiſche Darſtellung der zwifachen Richtung oder des zwifachen Princips generiſcher Veränderung des menſchlichen Zuſtandes, Adam und Chriſtus Röm. 5. ſo iſt wohl richtig bemerkt worden, daß der Vergleichungspunct in der das Geſchlecht durchdringenden Herrſchaft des Todes oder Macht des Lebens liege, und daß Tod und Leben zunächſt als unverſchuldet und unverdient oder eben nur als durch Einen für Viele wirkſam vorgeſtellt werden; aber es fehlt gar viel, daß deßhalb hier von der Sünde als adamitiſcher Mittheilung und als generiſcher Ausartung, von der Sünde als Gattungsfehler nicht, oder gar vom Nichtdaſein derſelben überhaupt die Rede wäre, und etwa bloß von Thatſünden der einzelnen Unterthanen des Todes. Der Tod iſt bloß inſoweit als ein Beſondres, als ein separabile gedacht, als er über diejenigen herrſchte, die ihn nicht wie der Urmenſch durch eine Sünde der That, durch eine erſte Sünde, durch Uebertretung eines beſtimmten Geſetzes verwirkt, und weniger wie eine perſönliche Strafe als wie ein Leiden erfahren hatten. Ebenſo wie das Leben ein separabile der Gerechtigkeit iſt, ſofern alle diejenigen, die nicht wie der Eine gehorſam geweſen, es nur in ſeiner Gemeinſchaft und als Gnadengeſchenk erlangen. Im übrigen bleibt die Sünde das inseparabile des Todes in Allen, die den Tod nicht überwunden haben. Denn fürs erſte, iſt ja der Tod gar nicht anders als δι' ἁμαρτίας in die Welt gekommen, und iſt nur ſo in der Welt. Und es haben wirklich alle, wenn auch nicht gerade wie Adam am poſitiven Geſetze geſündigt. Folglich iſt Sünde in und an ihnen geweſen, aber wenn nun nicht als eine erſte That, nicht als eine That des Anfangs oder des Einen, in welchem Falle es ja gar keine Gemeinſchaft des Todes und der Sünde und demnächſt auch keine des Lebens und der Gerechtigkeit geben würde, — ſo iſt die Sünde auch ohne That, auch vor der That, als andre Natur, als ruhende Potenz in ihnen geweſen und hat ſich als ſolche auch in Thatſünden entwickelt. Das Daſein der ſtetigen Sünde, des Hanges in der adamitiſchen Gemeinſchaft iſt demnach die Vorausſetzung oder das Eingeſchloßne dieſes zunächſt auf die Herrſchaft des Todes

und die Mittheilung des Lebens, oder auf Einen und Einen gerichteten Lehrzuſammenhanges. Treffende und gründliche Erörterungen dieſes Gegenſtandes ſ. b. Steudel, über Sünde und Gnade Tüb. Zeitſchr. für Theologie 1832. I. S. 125. G. C. Kern, über die Lehre von der Sünde. Ebendaſ. 1833. II. S. 57. Chriſtoph Benjam. Klaiber, Neuteſtam. Lehre von der Sünde und Erlöſung. Stuttg. 1836. und Schmid, Exeget. Bemerkungen über Röm. 5, 12. Tüb. Zeitſchr. 1830. IV. gegen welche die Schriften: Bretſchneider, Grundlehren des Pietismus ꝛc. 1833. und David Schulz, Schriftmäßige Beurtheilung der Lehre von der Erbſünde, Beilage zur Chriſtlichen Lehre vom Glauben. Lpzg. 1834. kaum in Betracht kommen. Zu den ſtrengern und tiefern Unterſuchungen treten nun die ſich zwar in der Grundvorausſetzung und in der Methode abſtoßenden aber dennoch zur Beſeitigung vieler Vorurtheile zuſammenwirkenden Schriften: Jul. Müller, die Lehre von der Sünde, 1839. 3. Ausg. 1849. und W. Vatke, die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade, 1841. hinzu.

§. 107. Die Sünde als Gattungsfehler.

Schon die Stimme der Sehnſucht nach völliger Wiedergeburt im A. T. verräth nebſt der Verheißung göttlicher Neubildung des Volks Ezech. 11, 19. 36, 25. 26. Pſ. 51, 12. ein durch das Wort Gottes angeregtes Bewußtſein von einem zum Natur-Zuſtande gewordnen ſittlichen Unvermögen des Menſchen und von ſeinem ſündigen Gemeinzuſtande. So ſelten es im A. T. eine Zurückſchauung auf den Sündenfall *) giebt, ſo unfehlbar gelangen die Altteſtamentlichen am Geſetze und der Verheißung ſelbſt zu der Erfahrung, daß die Verwirklichung des erſtern aus der bloßen Erhaltung des Volks in ſeiner Berufung und ſittlichen Natur nicht hervorgehen, und die Erfüllung der letztern nur mit einer göttlichen Entſündigung und Neuſchaffung des Herzens geſchehen könne. Zugleich aber mit dem Rechtfertigungs- und ganzen neuen Lebensgefühle der Gläubigen in Chriſto ſpricht am deutlichſten ſich die Anerkennung aus, daß alle, die in der Einheit בְּרֵאשִׁית begriffen ſind, geſündigt ha-

ben, Röm. 1—3. 5, 12., daß die ſündige Entwickelung eines jeden ſich auf die Ausartung des Geſchlechts zurückbeziehe, an welcher er ebenſo mitleidend und erfahrend als mitverſchuldend Antheil genommen Röm. 7, 9. 10. vgl. 18. ff. 5, 13. 18., und daß ſowohl die That- als Urſünden aller Nachgekommenen mit dem Sündenfalle Adams in originellem Zuſammenhange ſtehen. Röm. 5, 12. 13.

*) Vielleicht Hoſ. 6, 7., wenn nicht כְּאָדָם hier ſo wie Hiob 31, 33. Pſ. 82, 7. „nach Menſchenweiſe" zu überſetzen iſt. Doch findet in dieſen Stellen allen die Möglichkeit ſtatt, das, wovon die Rede iſt, mit 1 Moſ. 3. zu vergleichen. Der fehlende Artikel entſcheidet ſchwerlich. Immer dürfte man ſagen, die hiſtoriſche Vorſtellung und die allgemeine ſeien ineinander übergegangen. In der prophetiſchen Stelle habe ich die Vermuthung כְּאָדָם wieder aufgegeben.

Anmerk. 1. Es iſt nur Vorausſetzung des ganzen Alterthums, daß ſittliche Dispoſitionen und Anlagen nicht nur durch Erziehung und Nachahmung, ſondern durch die Zeugung fortgepflanzt werden; ſo auch Vorausſetzung der heiligen Schrift, nicht unmittelbare Lehre, daß Adams Fall ſich den Nachkommen natürlich mitgetheilt habe. Denn die Sätze τέκνα φύσει ὀργῆς Epheſ. 2, 3. oder τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι Joh. 3, 6. ſagen dieß nicht unmittelbar aus. Sondern das natürliche oder fleiſchliche Sein und Daſein iſt zunächſt nur als Verneinung des höhern gottgemäßen Lebens, oder als das Nochnicht eines nur in der Erlöſung gegebenen Zuſtandes und Vermögens zu faſſen; ſo daß damit beide neuere Anſichten noch verträglich wären, deren eine die Sinnlichkeit als erſte Erregung zum Principe der Sünde macht, während die andre den Keim der Sünde, die Eigenliebe ſchon in den urſprünglichen Adam verſetzt. Dagegen iſt infolge dieſer Ausdrucksweiſen ſchon nicht möglich, bloß an wirkliche Sünden und ſündige Gewöhnungen (vitia acquisita, peccata actualia) in der menſchlichen Allgemeinheit der Nicht-Neugebildeten zu denken. Die Sünde iſt bereits als das Natürliche, Angeborne, Nothwendige, Objective geſetzt. Denn wie könnte ſonſt von der Sünde Geſetz, welches in den Gliedern iſt, von dem Leibe dieſes Todes (fleiſchlichem Verderben) die Rede ſein? Röm. 7, 23. 24. Allein ſowie die Sünde doch nur in den an ſich nicht ſündigen κόσμος einkam, eintrat (εἰσῆλθε), tritt ſie auch in das entſtehende Individuum nur mit ein, und macht nicht deſſen

Substanz aus, und das so wenig, daß sie vielmehr Widerspruch der Vernunft und des inwendigen Menschen erleiden muß Röm. 7, 18—23. Das Ich und die inwohnende Sünde sind unterschieden und trennbar. Zwar ist die Sünde Natur, aber andre Natur, Ausartungszustand. Niemand begreift die Sünde, der sie nur als προαιρετικόν und That im Einzelnen oder nur als Gewöhnung begreifen kann. Man sagt, sie sei im Willen; aber der Wille selbst ist fürs erste ein gegebner, natürlicher, das Einssein des sich bestimmenden Ichs mit dem früheren oder stärkeren Triebe. Freilich dieser Hang des Ichs zur Passivität und nur in der sinnlichen Leidentlichkeit thätig zu sein, würde als ein bloß gegebner ein bloßes Leiden sein, παλαίπωρος Röm. 7, 24., und obwohl objectiv verwerflich doch keine Schuld constituiren, oder gar — wie man auch von concupiscentia gegen die Reformatoren behauptete, eine nothwendige Vermittlung des freien Geistes, also etwas gutes, so daß der Begriff der Sünde hier seine Anwendbarkeit verlöre. Der Mensch, der in der Sünde sich von Anfang bloß gegenständlich wäre, nicht selbst ins Denken aufnähme und sich zueignete, was der verkehrte Wille der Natur will, vielmehr als denkendes Subject ganz in Reaction stände, würde eine leidende Unschuld oder gar ein Triumphator heißen können. Oder der so geschaffene und beschaffne Mensch, der in demselben Anfange, wo er den Trieb als Hang empfände und in Gefahr käme zu sündigen, von einem Acte der Gnade ergriffen und gestärkt, von einem donum supernaturale geschützt, den Hang jedesmal mit Freiheit bekämpfte und besiegte, würde ungeachtet des Hanges und der Gattungssünde im Stande der Unschuld sein und bleiben. Denn so dachte sich Bellarmin den Adam vor dem Falle. Ebenso dachte sich der Verfasser des Buchs der Weisheit den ersten Menschen. Denn diesen hatte die Weisheit (Sap. 10, 1. 2.) von der eignen Sünde (παραπτώματος ἰδίου), zwar nicht von der im sinnlichen Dasein als solchem begründeten, aber doch von der einwilligenden Sünde ausgenommen, und der Anfang der letztern war erst in Eva gesetzt. Aber ein solcher Adam ist eine Fiction. Oder doch weiß es der Mensch, jemehr ihn göttliche Erhaltungen und Veranlassungen in Reaction gegen den Hang setzen, daß die Gattungssünde seine eigne geworden ist, er weiß, wie Augustinus bemerkt, non inviti tales sumus. Von der Allgemeinheit dieser Einwilligung aber giebt es ebenso wenig eine Erklärung als von der ersten Thatsünde. Sie ist nur in ihrer Möglichkeit zu erklären.

Anmerk. 2. Der Begriff der Erbsünde enthält, wenn Sünde im Sinne von Röm. 7, 8. verstanden wird, keinen Widerspruch. Daß individuelle

Dispositionen der Seele sich durch die Zeugung fortpflanzen, wird kaum bestritten. Warum nun, daß gattungsmäßige? Uebrigens darf nicht nur, sondern muß der traducianische Satz mit dem creatianischen zugleich behauptet werden.

§. 108. Die Sünde und das Gesetz *).

Die durch die Sünde, die im Fleische wohnt, verkehrte Ordnung der Dinge hört, sowie sie an sich unzerstörbar bleibt, niemals auf, sich dem sündigen Menschen entgegen zu stellen. Nicht nur wird er in seiner sittlichen Natur erhalten, sondern auch von der äußern Natur in Wechselwirkung mit der innern also angeregt und in Furcht, Schaam und Strafe genommen, daß er der ihn allenthalben begleitenden oder verfolgenden Gesetzgebung Gottes irgendwie zugänglich bleibt. Das Gesetz nun, in welcher Gestalt und Art es immer spreche und wirke, ist das zwar seinem Principe nach gute und göttliche (s. oben §. 105.) und wurzelt in der Liebe, ja in der Gnade, welche auch die Sünder noch in Beziehung zum Reiche Gottes setzt, allein zunächst entspricht es nur der Gerechtigkeit der heiligen Liebe Gottes, und stellt in Bezug auf das mögliche oder wirkliche Böse die Unverletzlichkeit, die objective Nothwendigkeit des göttlichen Willens fest, ohne den natürlichen Willen des Menschen vom Hange los und wahrhaft frei zu machen, Röm. 8, 3. Es übt in seiner höchsten Wirksamkeit eine kritische Macht, aber keine mittlerische, versöhnende oder belebende Macht am Sünder aus. Das Gesetz ist nicht Sünde Röm. 7, 7., sondern macht die Sünde der fleischlichen Richtung, die todt und unbewußt war, erst zur wirklichen bewußten Sünde Röm. 4, 15. 5, 14., stellt sie als überaus sündig, nämlich als tödtlich dar Röm. 7, 7., und indem es so Erkenntniß der Sünde Röm. 3, 20. zugleich mit irgend einem mehr passiven oder activen Wohlgefallen am Guten wirkt 7, 22., kann es freilich auch Sehnsucht nach Erlösung wirken und die künftige Erlösung bezeugen Röm. 3, 21.; allein alle diese Wirkungen schließen

keine Vernichtung des Hanges, keine Sühne der Sünde, keine Befreiung des Willens in ſich, laſſen vielmehr die Möglichkeit übrig, daß das Geſetz die veranlaſſende Urſache noch heftigeren Gelüſtens, noch häufigerer Uebertretung, noch ſteigender Widerſetzlichkeit und Gottloſigkeit werde.

*) Was Dr. Schmid in Tübingen in dem höchſt ſchätzbaren Programme de notione legis in theologia christianorum morali rite constituenda, 1832. p. 8. an unſerm Lehrbuche vermißt — Berückſichtigung des Verhältniſſes zwiſchen Geſetz und Sünde — war, nur wenig entwickelt, von jeher unter dem Satze von den „Stufen der Sünde" mit enthalten. Wir haben den Gegenſtand jetzt auf ſein Erinnern ausdrücklicher hervorgehoben.

Anmerk. 1. Der Apoſtel Paulus verwahrt ſich genau gegen jede marcionitiſche Trennung des Geſetzes vom Principe des Geiſtes und der Liebe, und wie vielmehr noch gegen die eigentlichſte Philoſophie der Sünde, oder gegen das Vorgeben derer, die indem ſie dem Karpokrates und Epiphanes, oder den Antitaktikern ſyſtemlos vorausgingen, den νόμος ſelbſt als ἁμαρτία darſtellten Röm. 7, 7. oder lehrten, daß Geſetz, Grenze, Unterſcheidung, Eigenthum die einzige, erſte, die wirkende Urſache der Sünde ſei! Nach dieſer entſetzlichen Gnoſis ließ ſich die Sünde nur durch Sünde ſühnen und wurde ſo der Weg der Gerechtigkeit und Freiheit. Nach Paulus wirket das Geſetz die Sünde nur ſofern es ſie zum Bewußtſein bringt, und ſofern es den innern ſchon beſtehenden Gegenſatz, weil es ihn nicht heben kann, immer fühlbarer und entſchiedner macht. Das Geſetz wird in ſeiner Wirkung auf den guten Theil des Willens durch das Fleiſch geſchwächt, und da es dieſen Mangel durch Fluch, Zorn, Drohung nicht zu erſetzen im Stande iſt, ſo reizt und regt es nur noch mehr die fleiſchliche Eigenheit auf.

Anmerk. 2. Das Geſetz als das Ordnende und Geordnete der göttlichen Freilaſſung des endlichen Willens iſt freilich in Anſehung ſeiner Erſcheinungs- und Wirkungsart von ſehr verſchiednen Vollkommenheitsſtufen. Auch geſchrieben, auch leiblich beſtimmt läßt es ſich auf Geiſt und auf religiöſe Sittlichkeit zurückführen; auch veränderlich hat es ſeinen unveränderlichen Grund; aber in welcher Totalität es immer das Menſchenleben für den Dienſt Gottes in Anſpruch nehme, dem fleiſchlichen Menſchen iſt es immer entgegen, und der Menſch ihm. Geſetz und Fleiſch ſind ſich aber nicht etwa weniger, ſondern mehr zuwider,

jenachdem das Geſetz nach ſeinem Kern und Weſen (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου Matth. 23, 23.) oder gar in perſönlicher Erſcheinung ſich geltend macht. Man könnte zwar ſagen: das Schwerere am Geſetz iſt das Leichtere, weil es im höchſten Grade den Beifall des inwendigen Menſchen und die Zuſtimmung des vernünftigen Gewiſſens erlangen muß; und gleichwie Jeſus verſichern darf, daß er ein ſanftes Joch auflege, und Johannes die Gebote der Liebe Gottes leicht findet 1 Joh. 5, 3., eben weil ſie als Gebote der Liebe ſich ſelbſt ohne weiteres begründen und aller Willkür oder einſeitigen Nothwendigkeit fremd bleiben; ſo ſcheint es, zumal da auch der Wahrheit als ſolcher eine befreiende Macht zukommt Joh. 8, 32., als müſſe die Vernunftgeſetzgebung oder doch das entwickeltere aufgeſchloßnere Geſetz (z. B. in der Bergpredigt) viel leichter als irgend ein ſtatutariſches und ſo zu ſagen willkürliches ſich Gehorſam verſchaffen. Demnach würde auch eine bloß geſetzliche Offenbarung zur Erlöſung (oder vielmehr zur Bewahrung) der Menſchheit zureichen. Das Göttliche, das Gute wahrhaft erkennen iſt es verehren, es lieben; wer Gott, wer den Erlöſer ſieht, ſündigt nicht 1 Joh. 3, 6. und umgekehrt 3 Joh. 11. Allein dieſe ganze Anſicht hat den Menſchen nach der Idee, den status integritatis, oder den bereits wiedergebornen zu ihrer Vorausſetzung. Der pſychiſche oder fleiſchliche Menſch ficht mit Erfüllung des Leichten, Aeußerlichen, wohl gar Zuſätzlichen oder Unwahren gegen das Wahre, Tiefe, Große am Geſetz. Vergl. Matth. 23. Er erkennt es ſchon nicht ſo, wie es erkannt ſein müßte, wenn es befreiende Kraft ausüben ſollte; oder er will es nicht in ſeiner ganzen Wahrheit erkennen. Sofern daher auch der Logos nur Nomos iſt (nach einem alten Fragment) oder ſofern der Erlöſer die lebendige Gerechtigkeit des Himmelreichs, die abſolute Erfüllung des Geſetzes, die Richtſchnur des Menſchenlebens iſt, kann er noch nicht die Sünder von der Sünde erlöſen; er wird in dieſer Dignität vorzugsweiſe die Sünder und die Sünde wider ſich aufreizen, ihre ἀντιλογία Hebr. 12, 3. hervorrufen, die Erwiderungen des Unglaubens einernten Luc. 18, 8., zum Gericht gekommen ſein Joh. 3, 19. 9, 39. und ſogar diejenigen, welche von jeher in irgend einer aufrichtigen Furcht des Herrn ſoviel vom Geſetz verſtanden, als ſie erfaſſen konnten, und ſoviel thaten als ſie zu vollbringen vermochten, und ſich objectiv und ſubjectiv in die wahre Geſetzlichkeit des Lebens, obgleich unter vielen Verſchuldungen und Verfehlungen hereinarbeiteten, nur zur vollſtändigeren Erkenntniß der Sünde führen und zur demüthigeren Sehnſucht nach dem Heile. Das Beiſpiel Jeſu wirkt erſt belebend, wenn es ſchon

mehr als dieß iſt. Aber auch die Stoiſche Vernunft-Autonomie, geſetzt daß ſie nicht wie bei den Lucianiſchen Heiligen der Unſittlichkeit zum heuchleriſchen Vorwande dient, iſt eine Art, es ſich ſelbſt leicht zu machen und ſich gegen das Schwerere der Theonomie zu ſträuben.

§. 109. Stufen der Sünde.

Widerſteht das menſchliche Böſe den daſſelbe zwar irgendwie beſchränkenden göttlichen Geſetzen, ſo wird es verhältnißmäßig zunehmen. Die Sünde wird nicht allein in den Stufen aufſteigen, die von der Luſt bis zur That, ſondern auch in denen, die von der Verblendung bis zur Verläugnung, von der Untugend bis zum Laſter, ja ſogar in denen, die von der Knechtſchaft bis zur Verſtockung führen.

§. 110. Luſt und Leidenſchaft.

Die Erregungen des Hanges oder der Lüſte Jac. 1, 15. ſind Verirrungen oder Verkehrungen jenes natürlichen Triebes, welcher auf Erhaltung und Vermehrung des Lebens und der Lebensthätigkeit gerichtet war. Dieſe Verkehrung oder Verirrung ergreift mehr oder minder alle Naturtriebe, und iſt ebenſo in feigen Abneigungen als in eitlen Begehrungen, ebenſo in thieriſcher als in teufliſcher Lüſternheit wahrzunehmen. Nicht bloß wegen einer temperamentsmäßigen Heftigkeit werden die Lüſte zu Leidenſchaften und übertreffen ſich ſelbſt, ſondern auch wann ſie durch Befriedigung eine außerordentliche Uebermacht erlangt haben.

§. 111. Thatſünde und Zurechnungsgrad.

Wenn die Luſt, die wider die Seele ſtreitet 1 Petr. 2, 11., an ſich ſchon Sünde iſt 2 Moſ. 20, 17. Matth. 5, 28., ſo darf doch die That, weil zwiſchen ihr und der Luſt die ganze Schwierigkeit, die es macht, den böſen Willen gegen Vernunft und Gewiſſen zu behaupten, mitten inne liegt, für eine Stei-

gerung der Sünde gehalten werden. Je schwerer es aber den innern und äußern Umständen nach sein mußte, den sündlichen Entschluß zu fassen und zu behalten, destomehr ist die That kein Vergehen, kein Fehltritt, sondern ein Verbrechen.

§. 112. Laster.

Die Wiederholung der Thatsünde bringt so lange nur einen Fehler oder eine Untugend hervor, als die Sünde noch nicht zur Stetigkeit der Maxime, der Gesinnung und des Charakters erhoben worden ist. Wo dieses stattfindet, herrscht das Laster oder die Lästerung Gottes im Handeln. Ueberall aber, wo das Laster herrscht, herrschen Unmäßigkeit und Eigennutz, Gottlosigkeit und dämonische Weisheit mit einander verbunden.

Anmerk. 1. Die Unmäßigkeit ist hier im weiten Sinne gemeint. Sie ist im Allgemeinen Weltliebe und Lust an dem, was in der Welt ist 1 Joh. 2, 15. oder irdische Gesinnung Phil. 3, 19. Das Mannigfaltige derselben besteht nach der Analogie der drei gegen den Messias gerichteten Versuchungen oder nach 1 Joh. 2, 16. in den verirrten Trieben nach Genuß, nach Besitz, nach Geltung und Macht, oder in Wollust Luc. 16, 19. Phil. 3, 19. (Bauch-Dienst) Geiz 1 Tim. 6, 9. Matth. 6, 24. (Mammons-Dienst) und Ehrgeiz Matth. 4, 5. 6. oder Herrschsucht Matth. 4, 8. Die innere Gleichheit des Geizes und der Wollust ist Ursache, daß beide Laster oft zugleich bestraft werden 1 Thess. 4, 3—7. 1 Cor. 6, 7—9. Da in einem jeden dieser Laster ein besonderes irdisches Gut oder das irdische Gut als höchstes Ziel angestrebt wird, so liefert das Laster bei hinzutretender Weltklugheit zwar nur ein Schattenbild, aber doch ein Bild der Weisheit, welche alles stehen und liegen läßt oder Alles zu benutzen und aus der Noth die Tugend zu machen weiß. Luc. 16, 8. 9.

Anmerk. 2. In einem gewissen Grade ist mit der Unmäßigkeit jedes Lasters das kainitische Böse des Hasses und Neides, oder doch das nach allen Seiten hin Verletzende und Ungerechte des Egoismus verbunden. Laster ist durchaus ἀδικία und ἀνομία. In Bezug auf die Erkenntniß-Seite ist es theils Dummheit, Unvernunft Marc. 7, 22. Röm. 1, 28., theils Weisheit vom Teufel Jac. 3, 15. Am einfachsten wird es durch ἀσέβεια Röm. 1, 18. charakterisirt, ob es gleich,

da die Gottloſigkeit des Unglaubens nicht ſchlechterdings zu Stande kommt, auch in den Formen des Aberglaubens und Kleinglaubens ſich äußert.

§. 113. Des Laſters Grade.

Doch iſt der knechtiſche Zuſtand Joh. 8, 34. Röm. 6, 16. ff., in welchem die ſündige Lebensentwickelung noch oft durch ſtarke obſchon nicht ſiegreiche Gewiſſensempörungen unterbrochen wird, von jener höhern Stufe des Laſters zu unterſcheiden, auf der es theils in Frechheit theils in Heuchelei, zuweilen wechſelnd in beiden, ſich ſtark zeigt; und von da aus wieder giebt es eine Annäherung zu jenem äußerſten Grade der Verſtocktheit, auf welchem die göttlichen Erhaltungsgeſetze, die Gefühle der Furcht und Schaam nicht nur immer unwirkſamer, ſondern auch die Einwirkungen des Geſetzes und Evangeliums immer fruchtloſer, und die unmittelbarſten Acte der Feindſeligkeit gegen Gott (Blasphemie des heiligen Geiſtes und Sünde zum Tode) immer möglicher werden.

Anmerk. Beiſpiele des feigen Laſters, das in der Fortſchreitung begriffen iſt, Ahab, 1 Kön. 21. und Herodes Antipas Marc. 6.; des frechen die Herodias und Iſabel, des ungläubigen B. d. Weish. 2.; des falſchen und heuchleriſchen Herodes der Vater und die Phariſäer nach Matth. 23.; des ſichern und furchtloſen Matth. 27, 25. Allgemeines Beiſpeil der Steigerung des Laſters Judas Iſchariot.

§. 114. Gerechte und Ungerechte.

Theils aus dem Stufenunterſchiede der menſchlichen Sündhaftigkeit, theils aus dem Stufengange der göttlichen Heilsanſtalt folgt, und überhaupt mit der göttlichen Erhaltung der ſittlichen Natur iſt es gegeben, daß auch nach dem Sündenfalle der Gegenſatz der Gerechten und Ungerechten, der Frommen und Gottloſen ſtattfinde *), wovon es nicht nur überall in der Schrift die unmittelbarſten Zeugniſſe, ſondern auch mit den Sethiten und Kainiten ein urgeſchichtliches Vorbild giebt.

*) Freilich nicht in dem Sinne, in welchem Pelagius den Abel, Enoch, Noah ꝛc. für Gerechte halten zu müſſen glaubte, wenn er nach Auguſtinus de natura et gratia c. 36. 37. (cf. Pelagii Epist. ad Demetriadem ed. Semler p. 22. sqq.) ſchrieb: peccavit Eva, scriptura hoc prodidit; Adam quoque deliquit, eadem scriptura non tacuit. Sed et Cain peccasse ipsa aeque scriptura testata est. Quorum non modo peccata, verum etiam peccatorum indicat qualitatem. Quodsi et Abel peccasset, et hoc sine dubio scriptura dixisset; sed non dixit, ergo nec ille peccavit, quia etiam iustum ostendit. — Er wird darüber ohne Schwierigkeit vom Auguſtinus ad absurdum geführt. — Viel zu geſchwind verfahren die neueſten Beſtreiter des kirchlichen Dogma's von der Erbſünde nicht allein in exegetiſcher, ſondern auch in dogmatiſcher Rückſicht, wenn ſie Lehre und Geſchichte des A. T. gegen die angeborne Sündhaftigkeit oder gegen das Verbrechen der menſchlichen Natur ſprechen laſſen. Verhielte es ſich ſo, daß das ſittlich Schöne im Heidenthume, das Edle an der natürlichen Menſchheit, das Liebliche der kindiſchen Einfalt, zumal das Heilige und Fromme an den Führern und Mittlern des A. B. nur wahrgenommen zu werden brauchte, oder daß irgend eine Zumuthung des Geſetzes an den menſchlichen Willen, jede Mahnung die Sünde zu beherrſchen an Adams Nachkommen gerichtet, ſchon hinreichte, das Dogma von der Verderbniß der menſchlichen Natur zu widerlegen, dann könnten freilich die Kirchenväter, Reformatoren und Chriſten aller Zeiten, denen es für die einfachſte und unwiderſprechlichſte Wahrheit galt, das A. T. nur ganz gedankenlos geleſen, dann müßten ſie das Leben und die Geſchichte ohne allen Sinn für Wahrheit angeſehen haben. Denn die Widerlegung ihres Irrthums läge in dieſem Falle ſo auf der Hand, daß nur böſe Herzen oder dumme Köpfe ihn noch feſtgehalten hätten. Was hilft aber den Theologen des neunzehnten Jahrhunderts ihre freilich mehr als auguſtiniſche und lutheriſche Gelehrſamkeit, wenn ſie ſo ſcharfſinnig ſind, der menſchlichen Natur nach dem Buche Hiob und nach den Pſalmen und Propheten die Reinheit und Vollmacht zum wahren Guten, und keine angeborne Sündlichkeit anzumerken? Oder wenn ſie ſo ſchließen: Gott ſprach zu Kain, herrſche über die Sünde, alſo war Kain von Natur ohne ſündige Richtung; Gott ſagte zu Abraham: wandle vor mir und ſei fromm, alſo hat Abraham das Vermögen aus eignen Kräften fromm zu ſein; Henoch lebte gottgefällig, alſo war er nicht ſündig geboren. Vielmehr giebt es hiebei dogmatiſche Ueberſehungen, die mancher Katechumen leicht berichtigen würde. Und

wie ſoll der gelehrte Theolog des neunzehnten Jahrhunderts wohl das alte Teſtament verſtehen, wenn er im neuen es ſo ſehr verſteht, daß er die an die Chriſten als Wiedergeborne aus dem Geiſt gerichtete Aufforderung: „ſo laſſet nun die Sünde nicht herrſchen in eurem ſterblichen Leibe ꝛc.“ Röm. 6. gegen die ſogenannte Erbſünde als lauten allgemeinfaßlichen Beweis eintreten läßt? Uns ſind die Fehler nicht unbekannt, die Auguſtin bei Auslegung des Briefes an die Römer z. B. de spiritu et litera begeht, aber mit dieſem dogmatiſchen verglichen erſcheinen ſie wie unſchuldige Kinder. Allerdings müßte jeder Begriff von der ἁμαρτία, wie ſie Röm. 7. beſchrieben wird, verwerflich ſein, welcher ihretwegen weder die weitere Verſchlimmerung, noch die beſſernde Reaction zuließe, noch die mögliche Anknüpfung der göttlichen Gnade. Allein der kirchliche Begriff, wenn man ihn nicht ſo, wie das tridentiniſche Concil es gethan, bloß aus den Ecken und Spitzen des reformatoriſchen und ſymboliſchen Ausdrucks zuſammenſetzen, ſondern in ſeinem Weſen faſſen will, iſt weit entfernt, dieſe Möglichkeiten abzuſchneiden. Nie hat die Kirche mit der Allgemeinheit des Verderbens ein Nichtdaſein von Vernunft- und Gewiſſensthätigkeit, ein Unvermögen zum verſchiednen Verhalten gegen die Gebote des Sittengeſetzes, ein Unvermögen, die Wirkungen des die ſittliche Natur erhaltenden und erregenden Gottes in ſich aufzunehmen und an ſich zu erweiſen, behauptet, nie den Gegenſatz der Tugend und des Laſters unter den Heiden, vielweniger den Gegenſatz der ungläubigen Widerſtrebung und empfänglichen Annahme in Anſehung der Offenbarung verneint. So wenig als einen Paulus ſein Begriff von der die unerneuerte Menſchheit durchdringenden adamitiſchen Richtung hindert, ſich Heiden zu denken, welche φύσει das geſetzliche thun, oder Väter und Heilige des A. T., welche Gotte durch Vertrauen und Gehorſam wohlgefallen haben, ſo wenig iſt die Kirche gehindert, im Gebiete der Welt und ihres Fürſten, im Gebiete der adamitiſchen Entwickelung und der überwiegenden Macht des Fleiſches ein verſchiedenes von ſittlichen Erſcheinungen und das verhältnißmäßige Gute, welches ſie als iustitia rationis u. dergl. bezeichnet, anzuerkennen. Dieſe Erſcheinungen heben ihren allgemeinen Lehrſatz in keinerlei Weiſe auf. Schon in den Gerechten des A. T. ſetzt ſie die Gerechtigkeit des Glaubens, der durch Gottes Gnade erneuerten Lebensrichtung, und thut es mit der Schrift. Sie geſteht es den Philoſophen der Griechen Augsb. Bek. 20. zu, ſich um die Tugend aufs höchſte befliſſen zu haben; allein nichts von dem, was die autonomiſche Reaction gegen die Sünde dem Fleiſche abgewonnen hat, was

Themiſtokles, Ariſtides, Sokrates oder wer immer geweſen oder was er gethan, gilt ihr dem gleich, was Frucht des heiligen Geiſtes in der Gemeinſchaft des erlöſenden Gottes iſt. Die Tugend, die in ihren glänzendſten Erſcheinungen den Egoismus an ſich hat, die ohne die Demuth in der Liebe iſt, welche nur aus dem Glauben kommt, verachtet ſie darum nicht, weil ſie dieſe iſt, ſtellt ſie dem Laſter nicht gleich, welches auf demſelben Boden der natürlichen Menſchheit aufſprießt; ſieht ſie aber in ihrer Schattenſeite, und nicht weniger die Heiligkeit der wahren Chriſten in ihrer unüberwundnen Befleckheit, nur letztre in andrer Beziehung, eben für einen der kräftigſten Beweiſe — der angebornen Sündhaftigkeit an. Geht dennoch die kirchliche Lehre in ihrer polemiſchen Richtung irgendwie über die Grenze hinaus, ſo kann ſie doch nur aus ihrem eignen Geiſte und unter der Vorausſetzung ſolcher Grundlehre der Schrift, ohne welche ſie gar nicht Urkunde der Erlöſung in Chriſto wäre, berichtigt werden, und nicht von einem Standpuncte aus, der in der ſtoiſchen und pelagianiſchen Philoſophie liegt. Jenes nun wird zu einem Verfahren führen, wie wir es z. B. an Steudel in der Glaubenslehre oder in der Abhandlung über Sünde und Gnade Tüb. Zeitſchr. 1832. I. finden, mit welchem aber die Abhandlung des Hrn. Dr. Schulz Sinnes- und Geiſtesgemeinſchaft zu haben nur eben meint.

§. 115. Welt.

Dagegen beweiſt ſich der bloß relativ gerechte Theil der Verſchlimmerung und der Abnahme unterworfen; und weder die natürliche Erhaltung und Pflege, welche dem Guten mit der häuslichen und ſtaatlichen Geſelligkeit, mit der Wiſſenſchaft und Kunſt zu Theil wird, noch die beſondere Führung Gottes im Geſetz und der Verheißung verhindert, daß nicht im Großen die Eitelkeit mit der Lüge zu vorwiegender Herrſchaft gelange und die Menſchheit das werde, was im verwerflicheren Sinne (obgleich immer mit Vorbehalt eines gewiſſen edlern Theiles) Welt heißt.

Anmerk. Es giebt eine dreifache Art, das Böſe in und an der Menſchheit zu betrachten; und die Offenbarung unterſcheidet ſich von andern Religionslehren der alten Welt auch dadurch, daß ſie keiner einzelnen

nachhänget, ſondern jede einzelne mit den beiden andern vereinigen und durch die Lehren vom Guten und vom Heile gehörig bedingen lehrt. Nach der einen wird das Böſe als eine Mitgift der menſchlichen Natur und Geburt angeſehn, als eine unvermeidliche Nebenfolge der Perſönlichkeit eines Sinnen-Weſens, welche vieles Gute oder auch ſchon (zumal in ſpäteren Zeitaltern) nur weniges übrig laſſe. Hier erſcheint das Böſe mehrentheils als Schwäche, als Beſchränktheit, als das Noch-nicht-Daſein des Guten, und indem dieſe Anſicht (im Ganzen die helleniſche) ſich bald durch verkleinernde und beſchönigende Vorſtellung von dem wirklichen Böſen, bald durch Herausforderung zum Kampfe gegen die Sinnlichkeit und zum Gebrauche der Vernunft zu halten ſucht, wird ſie bei ſchriftmäßiger Anerkennung des Adamitiſchen Böſen theils zu beſtätigen theils zu widerlegen ſein. Nach der andern Betrachtungsart unterſcheidet man gute und böſe Menſchen, wie ſie entweder vermöge urſprünglicher moraliſcher Racen-Verſchiedenheit oder durch das Entſcheidende der Willkür geworden ſind. In den Einen wird dann oft das Daſein des Adamitiſchen Böſen, in den Andern auch die göttliche Abkunft und Gemeinſchaftsfähigkeit völlig überſehn oder völlig geläugnet. Was nothwendig iſt und wahr von dieſen Zoroaſtriſchen Manichäiſchen Lehren, die mehr oder minder mit der Verklärung des einen und der Vernichtung des andern Theils ſich tröſten, beſtätigt ſich in der heiligen Schrift durch die Nachweiſung des Kainitiſchen Böſen 1 Joh. 3, 8. 12—15. Joh. 8, 44, vergl. Augustin. de civ. Dei XV. 8. Das Unwahre ſcheidet ſich theils durch Rückſicht auf das Adamitiſche Böſe, theils durch den Hinblick auf die Heilsanſtalten von ſelbſt aus. Eine dritte Betrachtung endlich wirft ſich vorzugsweiſe wieder auf das gemeinſchaftliche Böſe, ſofern es nicht urſprünglicher Naturzuſtand, ſondern gewordener Weltbeſtand iſt. Da giebt es nach der Ausdrucksweiſe des Codex Nazoräus und anderer morgenländiſcher Lehren verſchiedene Leben, Zeitalter der Menſchheit, eines ſchlimmer als das andere. Und wo dieſe Lehre ſich an die moſaiſchen Urkunden anknüpft, wie in den falſchen Clementiniſchen Schriften (Cotel. p. 676. f.) und ſonſt, wird mit der Herablaſſung der Engel (Söhne Gottes 1 Moſ. 6.) zu den irdiſchen Töchtern der Anfangspunct einer böſen Cultur geſetzt, welche vorzüglich im Heidenthume zur Blüthe gekommen ſei. Unſtreitig enthält 1. Moſ. 6. eine eigenthümliche Hamartigenie (S. 4. Esr. 3, 10. Et factum est in unoquoque eorum — nämlich der ſündfluthiſchen Sünder — sicut Adae *mori* sic his *diluvium*), vielleicht die Beſchreibung einer neuen Entwickelung des Böſen in der Menſch-

heit, durch welche der bisherige Gegensatz des bessern und schlimmern Theils der Menschen zum Nachtheil des erstern und auf Anlaß des Sinnenreizes ausgeglichen, und nun dieses ganze Geschlecht, als ein Vorbild aller nachmaligen Welt, unfähig ward dem in die Menschheit gelegten Zwecke Gottes zu entsprechen. Vergl. *Augustin.* de civ. Dei 15, 22. 23. — facta est permixtio (Sethitarum cum filiabus Cain) et iniquitate participata quaedam utriusque confusio civitatis — und die Vorstellung der Sethianer bei Epiphanius. Auch ist die Ansicht wahr, welche von jeder Cultur, die auf der bloßen Erregung und Zusammenwirkung der natürlichen Kräfte des adamitischen Geschlechts beruhet, im Ganzen genommen eine noch größere Verschlimmerung als Herstellung erwartet. Cultur kann den Egoismus nur verfeinern, aber nicht in seinen Wurzeln zerstören. Dennoch ist sie keineswegs das eigentliche Princip der Welt-Sünde, und die im Argen liegende Welt, von der Johannes redet, wäre selbst nicht, wenn nicht ihre Aergernisse in der Brust des Menschen eine beständige Empfänglichkeit vorfänden. Kurz, auch diese Betrachtung des Bösen nach dem Gesichtspuncte der Gemeinschaftlichkeit und Weltherrschaft bedarf der näheren Bestimmungen, die ihr das göttliche Wort giebt.

§. 116. Fürst dieser Welt.

Die Geschichte der Menschheit bietet der Beobachtung von Anfang her unbegreifliche Uebergänge vom Guten zum Bösen und vom Schlimmen zum Schlimmern dar. Zugleich mit der Anerkennung dieser bösen Wunder entsteht bei denen, die die Dinge nach dem Worte Gottes betrachten, und mitten in der Offenbarung allmählig die Voraussetzung eines von Gott seinem Schöpfer abgefallenen Wesens, welches seinem Verhältnisse zur Natur nach eine höhere Stufe, als die der Menschheit ist, einnimmt, sich zu allen menschlichen Sünden als der frühere und als der verführende Anfänger 1 Joh. 3, 8. Joh. 8, 44., zu allen ersten und neuen Entwickelungen des göttlichen Volkes als Widerpart *), Neider, Verkläger und Versucher 1 Mos. 3. vgl. Offenb. 12, 9. (ὁ δράκων ὁ μέγας) Matth. 4, 1. 13. 39. Joh. 14, 30., zum Erlöser wie ein gestürzter Feind, Joh. 12. 31. Offenb. 12, 9., zu den Erlöseten als ein schlechthin über-

windlicher und gerichteter Feind 1 Petr. 5, 8. 9. Jac. 4, 7., der dennoch fortfährt, auf Erden zu wirken und zu verfolgen Offenb. 2, 10. 3, 9., zu allem Heiden- und Weltthum ſowie zum abtrünnigen Judenthume als ein Patronus, Fürſt und Vater verhält Joh. 8, 44. 14, 30. (ἄρχων τοῦ κόσμου) Epheſ. 2, 2. 6, 11. 12. und mit allem Antichriſtenthume zugleich vernichtet oder der ewigen Strafe anheim gegeben werden ſoll Offenb. 20, 10. Obgleich ſich dieſe Vorausſetzung nach jetziger Erkenntnißſtufe**) nicht vollenden läßt, auch durch das Wort Gottes in der heiligen Schrift***) nicht vollendet worden iſt, ſo erſcheint ſie uns doch bei der Selbſtſtändigkeit und Nachdrücklichkeit, mit welcher Chriſtus und die Apoſtel ſich ihrer bedienen, als eine nothwendige, und hilft uns theils das Böſe von göttlicher Urſprünglichkeit und Ewigkeit ausſchließen, theils in dem Mittelpuncte ſeines objectiven Daſeins als unterſchieden von dem Natürlichen und Sinnlichen feſt ins Auge faſſen, auf die nothwendige Conſpiration aller ſündlichen Erregungen, Thaten und Richtungen zu einem und demſelben Widerchriſtenthume achten, und es zugleich in ſeiner entſchiedenen Ohnmacht muthvoll bekämpfen.

*) Dieß die Grundvorſtellung von Satan. Auch der Aegyptiſche Teufel (Typhon) wird mit Namen bezeichnet, welche Verhinderer, Gewaltthäter ꝛc. bedeuten. Typhon iſt nach Manetho Bebäon, Bebon, auch Seth. Der erſte Name ſoll nach Plutarch (de Is. et Osir. §. 47.) ſoviel als κάθεξις, κώλυσις gelten; den andern überſetzt derſelbe Schriftſteller τὸ καταβιαζόμενον, τὸ καταδυναζεύον. Vergl. AG. 10, 38. πάντας καταδυναζευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Vielleicht iſt dieſer böſe Seth mit dem Hebräiſchen שַׁד, Herrſcher, Götze, שׁד, Gewaltthätigkeit, שָׁדַד, verderben, verwandt.

**) Die Erkenntniß des Guten fängt ſtets von Oben an und geht nothwendig von dem abſolut Guten aus. Das Böſe iſt aber keine Bedingung des Guten, iſt nicht das Endliche, noch das Geſchaffene, nicht das Zufällige noch das Nothwendige. Nachdem dieſe verſchiednen Fälle alle geſetzt worden ſind, ſagt die XIX. Homil. Clem. daß dennoch von dem πονηρὸς die Rede ſein müſſe, — εἰπεῖν γὰρ αὐτὸν μὴ εἶναι

οὐ δυνάμεθα. Das Böse ist eine Erfahrung und Notiz. Wir müssen daher nothwendig unsre Erkenntniß desselben bei dem relativen und subjectiven Bösen beginnen. Eben daraus aber folgt, daß wir das absolut böse Wesen immer nur unter der Bedingung denken können, daß wir entweder an der absoluten Bosheit oder an der wahren Existenz etwas fehlen lassen. Hieher gehört die Bemerkung des Thomas von Aquino S. Th. P. I. qu. 49. art. 7. patet, non esse unum primum principium malorum sicut est unum primum principium bonorum; primo, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Sic (in ente) semper remanente bono non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Die biblische und überhaupt die praktische Vorstellung verliert dadurch nichts. Genug, es ist ein Verführer und Widerpart da, der im Vergleich mit den bösen Menschen absolut bös ist, und dessen zeitliche nichtige Weltherrschaft wir durch unsere Sünden erhalten und stärken. Die Philosophie vermag freilich die Wirklichkeit des Satans so wenig wie die Wirklichkeit des menschlichen Sündenfalls zu construiren. Diejenigen, welche das Böse als ein Moment der Entwickelung des Guten begreifen, können allerdings auch die höchste Entwickelung des Bösen unter die höchste Entwickelung des Reiches Gottes subsumiren, und auf diesem Wege zu einer Construction des Satans oder des über- und außermenschlichen Bösen gelangen. Gott kann sich ganz nur durch Ueberwindung des absolutesten Gegensatzes in seiner heiligen Macht und Liebe offenbaren; welches jedoch auf eine Bekehrung des Teufels hinauslaufen würde, von der die heilige Schrift nichts weiß. Alles aber, was die populäre und aufklärende Philosophie gegen die Vorstellung des Satans erinnert, es betreffe nun die Unmöglichkeit seines bösen Willens bei so hoher Intelligenz, oder die Unzulässigkeit einer solchen Macht und Wirksamkeit im Gebiete der göttlichen Vorsehung und Regierung, erledigt sich schon theils durch die Analogie böser, verderblicher Menschen, die in ihrer Art auch ein Weltfürstenthum inne haben, das doch Gotte nolens volens dient, und in ihrer Art auch geistliche Dummheit mit hoher Einsicht vereinigen, theils durch richtigere Auffassung der biblischen Lehre von den Engeln.

***) Gerade die Stellen, welche vom übermenschlichen Sündenfalle eine Erwähnung thun 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. weichen von der Satans-Geschichte ab, und befinden sich übrigens in den untergeordneten Schriften des Kanons. Ob aber die frühere Erscheinung Satans in dem Dienste des Herrn oder unter und neben den Engeln oder den Söhnen

Gottes eine ſpätere Veränderung ſeines Verhältniſſes zu Gott oder eine bloße Entwickelung der Vorſtellung von ihm bezeichne, wird wenigſtens durch die einzigen poſitiven Behauptungen, daß er nicht in der Wahrheit beſtehe, von Anfang lüge, morde und ſündige, nicht erledigt. Der Bemerkung von Baumgarten-Cruſius Bibl. Theol. §. 40 „Es iſt unmöglich, aus dem N. T. eine feſte vollſtändige Anſicht oder gar ein Lehrſyſtem über dieſen Gegenſtand aufzuſtellen; alſo ſelbſt jenem (dem N. T.) gemäß nicht verſtattet, den Artikel anders als wie eine Lehrform, oder ein Bild aus Zeit und Volk, zu behandeln" — treten wir nur in ihrem erſten Theile bei, in dem andern nicht.

Zweites Hauptſtück.

Vom Tode.

---

§. 117. Sünde und Tod.

Der Sünde Frucht und Sold iſt der Tod Röm. 6, 23. Jac. 1, 15. und nur mittels der Sünde iſt der Tod in die Welt gekommen Röm. 5, 12. Ob nun gleich in dieſer Folge des Todes auf die Sünde die einmalige Scheidung der Seele vom Leibe mit verſtanden, und oftmals zunächſt verſtanden werden muß, ſo hat doch der Tod gerade in dem Zuſammenhange des obigen Satzes nach unbeſtreitbarem Sprachgebrauche der heiligen Schrift eine viel weitere Bedeutung. Er faßt die ganze Fülle des Verderbens*) in ſich, welches über ein ſinnlichvernünftiges Weſen bei nicht aufgehobener ſündlicher Richtung nach göttlicher Ordnung ergehen kann oder muß. Alſo nicht bloß das Sterben, ſondern auch die ganze Sterblichkeit und Vergänglichkeit, deren veranlaſſende Urſache die Sünde iſt. Pſ. 90, 7. Und nicht nur die letzten Strafgerichte, in denen dem Sünder die Welt vergehet, ſondern auch jede jenſeitige Verbannung

von dem Leben, ja nicht nur das äußere Unheil, welches im Zuſammenhange mit dem Weltganzen zu erleiden iſt, ſondern auch die innere Verdammniß und ſittliche Lebenshemmung, vermöge welcher jeder Sündenfall ein Todesfall und jeder Fortſchritt in der Sünde ein neues Sterben wird. Es giebt nach einem Ausdrucke des Auguſtinus viele Tode**); welche alle mit der Sünde urſachlich zuſammenhängen. Der Tod im Allgemeinen iſt daher der poſitivſte Ausdruck des Uebels, welches im Gefolge des Böſen iſt. Dadurch aber, daß er als Beſchränkung der Sünde oder als gerechte Strafe von dem zwiſchen Sünde und Leben ſcheidenden Gotte ſelbſt eine gute Urſache hat, oder dadurch, daß Chriſtus ſtirbt und der Tod der Gläubigen ein Schlaf und ihre Buße ein Tod zum Leben und zur Auferſtehung wird, tritt er doch aus ſeinem urſachlichen Verhältniſſe zur Sünde nicht heraus, und bleibt ein letzter Feind des Menſchen 1 Cor. 15, 26. ein Bann der Knechtſchaft, in welchem der Teufel die Menſchen als Sünder erhält Hebr. 2, 14. und der nur mit dem vollkommenen Aufhören der Sünde ſelbſt ganz gelöſt werden kann.

*) Unmöglich kann die göttliche Todes-Drohung 1 Moſ. 2, 17. 3, 3. mit dem Urtheile 3, 19. „Du ſollſt zur Erde werden" nur ganz gleichen Inhalt haben, ſondern die Schlange hat in ihrer Art zwar recht, die Genießenden ſterben nicht ſogleich, ſondern werden in leiblicher Hinſicht ſterblich; aber die Schlange lügt auch über die göttliche Drohung, denn die Sünder betreten wirklich von jenem Augenblicke an die Straße alles Todes und Verderbens, und es wird zwiſchen ihnen und dem Leben geſchieden. Obgleich der leibliche Tod, zumal der plötzliche, ein Gipfel des zeitlichen Strafübels und das mahnendſte Zeichen von allen andern bleibt, ſo zeigt er doch eben mehr als ſich ſelbſt in der Sprache der Offenbarung an. Röm. 7, 10. „Ich aber ſtarb, und es befand ſich, daß das Gebot mir zum Tode gereichte." Epheſ. 2, 1. „da ihr todt waret durch Uebertretung und Sünde."

**) De civ. Dei XIII. 12. Und über das „des Todes ſterben" in der göttlichen Drohung ſ. Philo Allegg. lib. 1. fin. δηλῶν οὐ τὸν κοινὸν, ἀλλὰ τὸν ἴδιον καὶ καὶ' ἐξοχὴν θάνατον, ὃς ἐστι ψυχῆς ἐντυμβευομένης πάθεσι καὶ κακίαις ἁπάσαις. Und wenn auch dieſe Er-

klärung nach der Weiſe des Philo einſeitig auf das Sittliche gerichtet iſt, ſo doch deſto treffender Athanaſius de incarn. ed. Patav. Tom. I. P. I. p. 40. τὸ δὲ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ οὐ μόνον ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τοῦ θανάτου φθορᾷ διαμένειν. Und Cap. V. οἱ δὲ ἄνθρωποι — εἰς τὰ τῆς φθορᾶς ἐπιστραφέντες κ. τ. λ.

§. 118. Schuld und Verdammniß.

Die nächſte Frucht der Sünde oder die unmittelbarſte Rückwirkung des verletzten Geſetzes auf den verletzenden iſt die Schuld oder die bewußte Verhaftung*) unſers Lebens unter das Genugthuung fordernde Geſetz Röm. 7, 10. 5, 16. Freilich iſt die Schuld als die erſte unter den Wirkungen der göttlichen Gerechtigkeit, welche ſich ja alle auf die Scheidung des Guten vom Böſen und auf die Wiederausſcheidung der Sünde von dem Leben beziehen, nicht vom Uebel, ſondern, je mehr ſie frei gefühlt wird, das Gute ſelbſt, der Anfang göttlicher Traurigkeit 2 Cor. 7, 10. der Buße und Bekehrung Luc. 15, 21. 18, 13. Schon die Schaam und Furcht, Gefühle, die den erſten Sünder ergriffen 1 Moſ. 3, 7. 8., waren als Gegenwirkungen des göttlichen Ebenbildes gegen die Sünde anzuſehen, und natürliche Ankündigungen der Erlöſungsfähigkeit **). Allein als die vorderhand nur natürliche und nothwendige Reue iſt die gefühlte göttliche Anſchuldigung zugleich eine leidentliche Feindſchaft des Herzens mit Gott, und muß, ſo ſie nicht getilgt wird, theils neue Sünde 1 Moſ. 4, 5—7. Matth. 26, 25., theils Verzweiflung 1 Moſ. 4, 13. Matth. 27, 3—5. nach ſich ziehen. Nun giebt es zwar, wie dieſes ſchon in den nächſten Folgen der Sünde Adams und Kains vorgebildet iſt, verſchiedene Stufen des böſen Gewiſſens, aber in einem gewiſſen Maaße ſind alle Menſchen nach ihrem Antheil an dem ſündlichen Gemeinleben Kinder des Zorns Epheſ. 2, 3. und dargeſtellt als Ungerechte vor Gott Röm. 5, 19. ***).

*) Dieſer Begriff ſamt ſeiner Vorſtellung wird durch ἔνοχος Matth.

5, 22. Jac. 2, 10. und ὑπόδικος τῷ θεῷ Röm. 3, 19. ausgedrückt. Andres iſt debitum, ὑστέρημα, ὀφείλημα als culpa. Jenes nur die noch nicht erfüllte Leiſtung, alſo eine noch gute und reine Verbindlichkeit, dieſe dagegen ſchon verkehrte, böſe Verbindlichkeit, aus der verläugneten Pflicht entſtanden. Doch geht die erſtere Vorſtellung, da die bewußte Unterlaſſungsſünde, überhaupt die Unterlaſſungsſünde auch Sünde iſt, Jac. 4, 17., in die andre über.

**) Ackermann, das Chriſtliche im Plato ꝛc. S. 247. „Gerade an ſeinem (des Lebens) Schuldgefühl hängt die einzige Hoffnung und Möglichkeit ſeiner Geneſung ꝛc.“

***) Der Zuſammenhang des Schuld-Uebels mit dem übrigen und mit dem ganzen Verderben der Menſchen bezeugt ſich auch dadurch, daß der arge Widerwärtige (Zachar. 3, 1.), wie die Namen Satan, διάβολος, ἀντικείμενος, κατήγορος es ausſprechen, mit der Neigung des Verführers und Verſuchers den Charakter des Verklägers vereinigt.

§. 119. Strafe und Gericht.

Der innere Strafzuſtand des Sünders und der ſündigenden Welt wird nach Gottes Willen durch einen äußern beſtätigt und unterhalten 1 Moſ. 3, 16—19. 4, 11. 12. 6, 13. Denn mit dieſer dreifachen ſchon urgeſchichtlichen Entwickelung der Sünde entfaltet ſich auch das göttliche Strafgericht nach beſondern charakteriſtiſchen Merkmalen auf dreifache Weiſe. Niemals aber ſoll das Maaß des Unglücks den Maaßſtab zur Abſchätzung perſönlicher Schuld oder Unſchuld hergeben Joh. 9, 1—3. Luc. 13, 1—5. In Bezug auf ihre Veranlaſſung durch die Sünde und als verordnete Zeugniſſe wider die Sünde ſind alle zeitlichen Trübſale göttliche Strafen; in Bezug aber auf ihren Zweck, das höhere Leben anzuregen, die Sünde und den Weltſinn zu verleiden, und Empörung gegen die Sünde zu ſtiften, werden ſie Wohlthaten der göttlichen Prüfung und Züchtigung Pſ. 34, 19—22. 2 Cor. 12, 7. Hebr. 12, 5—12. Offenb. 3, 19., und führen inſonderheit Gelegenheiten und Beſtimmungen zur Offenbarung der Werke Gottes in Chriſto mit ſich Joh. 9, 3.

§. 120. Sünde als Strafe.

Wenn Gott auf der einen Seite einen ſolchen Zuſammenhang des innern und äußern Lebens hervorbringt, vermöge deſſen es nach vollendetem Sündenfalle zwar Entgegenwirkungen des Gewiſſens giebt, welche durch äußere Anſtalten der Rüge und Strafe unterſtützt werden, aber zugleich ein verhältnißmäßiges Unvermögen zur höhern Lebensſtufe zurückzukehren und eine natürliche Anreizung, im Sündigen fortzufahren, ſo ergiebt ſich, daß jede nachfolgende Sünde zugleich eine Strafe der vorhergehenden ſei. Denn das Streben nach Selbſtheit und nach Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt iſt dem vernünftigen Geſchöpfe angeboren; wonach es ſich auch in die Folgerichtigkeit und Selbſtbehauptung der Sünde begiebt. Vermöge eines göttlichen Geſetzes wird der Menſch dazu getrieben, entweder mit Reue, Buße, Bekehrung bis auf den Anfang und das Prinzip die Sünde zurückzunehmen, oder in ihrer Richtung zu ſeiner Strafe zu verharren. Beſonders iſt der Zuſtand der Knechtſchaft in Sünden Joh. 8, 34., der Erſtorbenheit für das Gute Epheſ. 2, 1. 5., der geiſtlichen Blindheit Epheſ. 4, 18. Röm. 1, 24. 28. und der geiſtlichen Unfähigkeit, das Wort Gottes zu faſſen Marc. 4, 12. Apg. 28, 26. Joh. 8, 43. 47. als Strafe zu betrachten.

Anmerk. Keine Art der zeitlichen göttlichen Strafe ſetzt den Sünder außer Verhältniß zu der Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Denn dieſelbe Weisheit und Liebe Gottes, die durch Gewiſſensſtrafen und Trübſale züchtiget, nöthiget, indem ſie Sünde aus Sünde folgen läßt, zur gänzlichen Bekehrung, und indem ſie falſche oder halbe, unzeitige Bekehrungen verhindert Marc. 4, 12. zur wahrhaftigen Bekehrung noch mehr hin.

§. 121. Der Tod.

Obgleich das Exiſtiren der Seele und ihr Leben mit dem Leibe ſchon in dem urſprünglichen und reinen Zuſtande des Men-

ſchen nicht eins und daſſelbe iſt, ſo muß doch das Nothwendige, Gewaltſame, Ungewiſſe und Schmerzliche ihrer einmaligen gänzlichen Entkleidung (2 Cor. 5, 3. 4.) ſamt allem Uebel des Siechthums und Alters, der Vergänglichkeit und des Joches der Zeit Pſ. 90. für ein Merkmal des natürlichen Strafzuſtandes 1 Moſ. 3, 19.*) gelten, in den wir um der Sünde willen, wiewohl auch zu unſerm Heile **), verſetzt worden ſind.

*) Ueberhaupt iſt der Leib die Vermittelung des ſich entwickelnden Lebens der geiſtigen Seele, und in dieſer Hinſicht kein hinderndes, beſchwerendes, hemmendes, ſondern ein anerſchaffnes, folglich auch ſtetiges Bedürfniß. Daher das alte jüdiſche Philoſophem von der Sehnſucht der Seelen nach ihrer Bekleidung, einer Sehnſucht, die ihnen nicht nach Plato ſchon wie Abfall und Sinnlichkeit oder wie Strafe, ſondern eben als Liebe zur Entwickelung des Bewußtſeins im Daſein nach Handeln auszulegen iſt. Ebendaher das Philoſophem von den unſeligen und unreinen Geiſtern, die ihrer Nacktheit wegen ruhelos und leidenſchaftlich geworden von fremden Leibern und Individualitäten Beſitz zu ergreifen ſtreben. Dagegen kann die andre Betrachtungsweiſe: der Leib äqual Beſchwerde des Geiſtes, nur ſtatt finden, ſofern die Seele ſchon im Mißbrauche ihrer Geiſtigkeit und in ihrer eignen Verſinnlichung, alſo in der Sünde befangen iſt. 2 Cor. 5, 4. *ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι.* Aber auch in dieſem Zuſtande ſehnen wir uns, wie der Apoſtel ſogleich hinzufügt, vielmehr überkleidet, als entkleidet zu werden, ſo daß doch der entkleidende Tod vom Uebel bleibt. Für den urſprünglichen Menſchen, obgleich er irdiſch war, gab es weder das *βάρος* noch die Entkleidung. So dürfen wir es annehmen, es ſei nun, daß die an ſich vergängliche Leiblichkeit ſtufenweiſe oder ſtoßweiſe, wie man ſich ausgedrückt hat, verklärt und vervollkommnet werden ſollte. Der Tod, dem Adam unterworfen war, mußte jedenfalls ein andrer ſein, oder die Sterblichkeit, die er an ſich hatte, jedenfalls eine andre als das Sterben, zu welchem ihn das Urtheil Gottes verdammte. Durch die Worte des Paulus, *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς* ſchauen wir auf eine Veränderung oder Verwandlung des urſprünglichen irdiſchen Menſchen hindurch, die ihm verſagt wurde, ſeit es hieß: du ſollſt wieder Staub werden. Deshalb widerſpricht ſich der Verfaſſer der Apoſt. Conſtit. nicht gerade, wenn er auf der einen Seite ſetzt: *φυσικὴ μέν ἐστιν ἡ τῆς ζωῆς ὁδός, ἐπείσακτος δὲ ἡ τοῦ θανάτου*

7, 1. und ebenfalls 7, 18. ὁδὸς θανάτου ἐπεισαγωγὴ τῶν πονηρῶν — auf der andern, daß es einen verschiedenen Tod gebe, einen κατὰ γνώμην θεοῦ, einen ἐξ ἐπιβουλῆς ἀλλοτρίου. In der ursprünglichen Welt, lehrt das Buch der Weisheit 1, 13. 2, 23., war nur die Möglichkeit des Todes; Gott hat den Tod nicht gemacht, durch des Teufels Neid ist er eine objective Macht in der Welt geworden, an sich sind die Ursprünge frei von Tödtlichkeit — σωτήριοι αἱ γενέσεις. Es sind nur die Sünder, die den Tod gleichsam eingeladen, aufgereizt und herbeschworen haben. Wie dunkel auch diese Lehren bleiben, so ist doch gewiß, daß nicht bloß vom geistlichen Tode die Rede ist, sondern von dem Hange des Bösen zum Nichtsein und zur Vereitelung und Verletzung alles Daseins, also auch von der Einführung des leiblichen Todes. Wenn nun neuere Ausleger des N. T. nur in subjectiver Beziehung zugestehen, daß der Tod, der in der ursprünglichen Welt schon begründete und natürliche, unnatürlich und als solcher Strafe der Sünde und Folge derselben sei, so vertheidigt Krabbe dagegen, wir glauben mit Recht, die objective Beziehung. S. dessen Lehre von der Sünde und dem Tode. Hamb. 1836. S. 195—203.

**) Denn als Auflösung (ἀναλύσις 2 Tim. 4, 6.) des ganzen zeitlichen Strafzustandes und als Beendigung der hiesigen sündlichen Entwickelung Röm. 6, 7. ist der Tod selbst dann erlösende Wohlthat, wenn er als Uebergang zum Gericht Hebr. 9, 27. angesehn werden muß, wie vielmehr in andrer Hinsicht Phil. 1, 21. Demungeachtet ist der Verstorbene nicht ohne weiteres der Selige, und der Tod nicht ohne weiteres ein rechtfertigender und heiligender Seligmacher, da er vielmehr theils ein Mittel der Krisis und Züchtigung, der Vollendung und Erlösung, theils das Uebel bleibt, von welchem der Mensch erlöst werden soll Joh. 6, 47. 51. 8, 51.

§. 122. Verderben der Seele.

Wenn aber die Seele an und für sich und in ihrer Abhängigkeit vom Schöpfer nicht Unsterblichkeit hat 1 Tim. 6, 16. vergl. Pred. 12, 7.; so gewiß auch ist, daß sie geschaffen und dazu beschaffen ist, des ewigen Lebens theilhaft zu werden, und wenn sie das wahre Selbstleben in dem Maaße verlieren muß, in welchem sie von der Wahrheit, Liebe und Seligkeit verlassen wird; so folgt, daß sie in der Zunahme der Sünde einem

Verderben in der Hölle oder ihrem Tode entgegengeht Matth. 10, 28. Offenb. 20, 15.

§. 123. Schlußſatz der Lehre vom Tode.

Mit dem Bewußtſein vom Heile in Chriſto iſt zugleich die Annahme begründet, daß das ganze Völker- und Erdenleben der Menſchen ohne das erhaltene Salz, welches ihm mit dem Chriſtenthume gegeben iſt, ſchon in einer unaufhaltbaren Auflöſung begriffen und unter der Herrſchaft des Teufels auch der Herrſchaft des Todes *) ganz hingegeben ſein würde.

*) Nach Hebr. 2, 16. iſt der Tod die Macht des Teufels, nicht bloß inſofern als der Teufel mittels der Verführung tödtet, ſondern auch inſofern als er durch Furcht des Todes diejenigen Sünder, die den Tod bereits verdient, in der Sünde gefangen hält. Anders kann ich das ἔνοχοι εἶναι δουλείας, Worte, welche, wie Bleek gezeigt hat, zuſammengehören, nicht erklären. Nach Röm. 5, 14. 17. giebt es eine Herrſchaft des Todes über das Geſchlecht Adams, der Sünde wegen. Da es aber kein freies, ſondern ein nothwendiges Sterben iſt, unter welches auch ſolche begriffen ſind, welche gar nicht oder nicht mehr unter der Herrſchaft des Weltfürſten und der Sünde ſtehen, ſo iſt der Tod auch eine für ſich ſeiende Macht, ein letzter Feind 1 Cor. 15, 26. 55. und mit Hades eins, oder von ihm noch verſchieden, wird er erſt nach dem Teufel Offenb. 20, 10. in den zweiten Tod oder in den Feuerpfuhl geſtürzt V. 14. Ein Verhältniß, welches ſich im ſogenannten Evangelium des Nicodemus mythologiſch darſtellt.

Dritter Theil.

Vom Heile.

§. 124. Urſache.

Die Grundurſache unſers Heils *) in Chriſto iſt nicht Jeſus von Nazareth in ſeiner menſchlichen Erſcheinung und Wirkſamkeit, ſondern die ewige Menſchenliebe Gottes Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. Tit. 3, 4., welche den Eingebornen geſandt, dahingegeben und uns angenehm gemacht hat in dem Geliebten Epheſ. 1, 4. 6. Gott iſt Heiland Tit. 3, 4. Wiederum aber iſt das göttliche Wohlgefallen an den Menſchen Luc. 2, 14. durch dasjenige vermittelt, welches ſich über den geoffenbarten Chriſtus Matth. 3, 17. und dann wiederholt ausſpricht; denn weder die Geſammtheit der ſündigen Menſchen, noch Abraham, noch David, welche dem vorbildlichen Volke zum Segen gereichten Jeſ. 55, 3. noch überhaupt menſchliche Werke und Verdienſte Tit. 3, 5. haben Gott dazu wohlgefallen, die Welt zu erlöſen.

*) *Σωτηρία, σώζειν, λύτρωσις* und *ἀπολύτρωσις* haben zwar zuweilen die ſpecielle Bedeutung einer letzten vollendenden Erlöſung ſowohl des einzelnen göttlichen Volksgliedes als des ganzen Volkes 1 Cor. 1, 30. Epheſ. 1, 14. 2 Tim. 4, 18. oder die ſpecielle Bedeutung der Erlöſung von der Sündenſchuld Hebr. 9, 12. Epheſ. 1, 7. aber in andern Stellen, wie AG. 4, 12. Luc. 2, 38. Hebr. 2, 10. die allgemeine Bedeutung einer göttlichen Befreiung des erwählten Volkes aus ſeinem unangemeſſenen Zuſtande, oder einer Erhebung deſſelben zu dem, was

es sein soll, und wozu es berufen ist. Und der Begriff einer wundervollen, göttlichen That, die alles Erwarten und Verstehen übertrifft (1 Cor. 2, 9.) gehört so sehr zur Erlösung, daß die LXX. geradehin das חֲרָשָׁה Jer. 31, 22. mit σωτηρία übersetzen. — Die Worte χάρις, εἰρήνη, ζωὴ αἰώνιος werden alle auch bald von einem gewissen Theile des Heils, bald vom ganzen Heile gesagt.

§. 125. Anfang und Vollendung.

Die Erlösung fängt insofern nicht erst mit der Erscheinung Jesu auf Erden oder mit der Erfüllung der auf den persönlichen Erlöser zielenden Weissagungen an, als schon die ganze vorausgehende göttliche Verwaltung und Erhaltung der Welt dem ewigen, vorweltlichen Beschlusse des Heils 1 Cor. 2, 7. Ephes. 1, 4. 3, 9. 11. vollkommen angemessen gewesen sein muß. Denn schon die Art und Weise der göttlichen Bestrafung des ersten Sündenfalls 1 Mos. 3., ferner die Erhaltungsgesetze und Schonungs-Beschlüsse 1 Mos. 8, 21. 22. nebst der Scheidung des Menschengeschlechts in Nationen 1 Mos. 11, 8. AG. 17, 26., der Grundlegung des bürgerlichen Lebens 1 Mos. 9. und den in die Bildung und Gesittung gelegten Kräften des Widerstandes gegen das äußerste Verderben, insonderheit aber die Berufung Abrahams auf Glauben und die Stiftung einer Verheißung Röm. 4. Gal. 3, 16., die Aussonderung Israels durch die pädagogische Gesetzgebung Gal. 3, 23. Röm. 7, 4., die Uebersehung und Duldung der Sünde Röm. 3, 25., das mannigfaltige Reden Gottes zu den Vätern durch die Propheten Hebr. 1, 1., die Zerstreuung der Juden unter die Heiden, und die Erhaltung des Mutterstaates durch die Dauer der verschiedenen Welteroberungen bis auf das Zeugniß Johannis, die Geburt und Vollendung des Herrn, und bis zur Begründung der ersten christlichen Gemeinden, sind Thatsachen der vorbereitenden Erlösung und Wirkungen des göttlichen Heilsbeschlusses. Demungeachtet wird dieser Beschluß erst vollkommen wirksam in der Welt, wenn der Sohn Gottes gekommen Gal. 4, 4.,

durch Tod und Auferſtehung vollendet, und in den Herzen der erſten Gläubigen zur Bildung einer Gemeinde durch den heiligen Geiſt geoffenbart iſt. Selbſt dieſer Stand der Dinge bezeichnet nur die Begründung des Heils und mehrere Entwickelungen deſſelben, läßt aber den Chriſten übrig, auf Chriſtum zu hoffen *).

*) Wonach die Auseinanderſetzung der chriſtlichen Heilslehre in den vier Lehren von der Begründung des Heils in der Perſon Chriſti; von der Aneignung des Heils durch die Gnade des heiligen Geiſtes, von der Gemeinſchaft im Heile und von der Vollendung deſſelben beſteht.

Erſtes Hauptſtück.

Von der Begründung des Heils in der Perſon des Heilandes.

§. 126. Der Meſſias.

Jeſus iſt der Chriſtus 1 Joh. 2, 22. Jeſus von Nazareth, von Maria in der Stadt Davids geboren Luc. 2, 11., aus Galiläa an den Jordan gekommen und von Johannes dem Täufer bezeuget Joh. 1, 6. 19.; der umherzog wohlzuthun und den Frieden zu verkündigen, geſalbet von Gott mit heiligem Geiſt und Kraft AG. 10, 38.; unter Pontius Pilatus gekreuzigt 1 Tim. 6, 13. und am dritten Tage auferſtanden, geſehen nach der Auferſtehung vierzig Tage AG. 1, 3. 1 Cor. 15, 6. ff. von denen, die bei ihm geweſen waren, und nach ſeiner anſchaulichen Entfernung von der Erde zu Jeruſalem am Pfingſttage öffentlich verkündigt; dieſer Jeſus iſt der erwieſene Sproß

Davids*), der Sohn Abrahams Matth. 1, 1., der Sohn des Menschen Luc. 3, 38., der im Fleisch geoffenbarte Sohn Gottes, der heilige Knecht Gottes AG. 3, 13. 4, 27. 30., der Heiland (σωτὴρ Luc. 2, 11.), der Messias oder Christus und Herr AG. 2, 36., von welchem alle Propheten zeugen; nicht gekommen zur fleischlichen Erlösung des Israel nach dem Fleisch, sondern in Gemäßheit der Weissagung zur Sammlung des geistlichen Israel und zur Erlösung der Welt.

*) Röm. 1, 3. τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ, κατὰ σάρκα κ. λ. eine apostolische Stelle, die in Strauß Leben Jesu I. S. 126. ganz unberücksichtigt geblieben ist, und mit der S. 128. befindlichen Bemerkung, Sohn Davids sei soviel als Messias, nicht sofort abgefertigt werden kann. Vergl. 2 Tim. 2, 8.

§. 127. Der Gottmensch, die Selbst-Entäußerung und Erniedrigung desselben.

Dieser wahre Christus ist Gottes fleischgewordenes Wort. Kraft seines zeitlich entwickelten Selbstbewußtseins weiß er sich vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen Joh. 16, 28. 18, 37. (welches etwas noch andres ist, als zu einer gewissen Bestimmung geboren sein oder in der Geburt schon eine Bestimmung gehabt haben); die absolute Einartigkeit (μονογενὴς) seiner menschlichen Erscheinung ist bewußte Vorweltlichkeit seiner Person Joh. 17, 5., und sowie er sein geschichtliches Ich in diese aufhebt, so hebt er auch die ganze Vergangenheit in die Gegenwart gottheitlicher Existenz auf: ehe denn Abraham war, bin ich, Joh. 8, 38. Die Ausgänge des Messias sind Ausgänge von Ewigkeit Mich 5, 1. der Logos Joh. 1, 1. der schon in der Umwendung als Ebenbild, mehr noch als Sohn zur ethischen Bedeutung gelangt, ist an sich auf die Menschwerdung gerichtet, will aber und soll, wie er ewig und vorweltlich ist, auch zeitlich und geschichtlich Organ der Offenbarung des Vaters d. i. Mensch werden, damit durch

Verwirklichung des unverrückten Ebenbildes im Menschenleben, welches nach der geschöpflichen Natürlichkeit nur die Potenz des göttlichen Lebens, und seit dem Falle dieselbe ohne Verwirklichungsfähigkeit in sich trägt, die Religion, oder die Bestimmung des Menschen zur Kindschaft Gottes dennoch sich ausführe. Der erste Mensch (Adam) ist also nicht der urbildliche, sondern der andre, der Mensch Christus Jesus 1 Tim. 2, 5., nicht der irdische, sondern der, welcher zugleich der Herr aus dem Himmel ist 1 Cor. 15, 47. Mit dem Moment der zeitlichen und menschlichen Geburt des eingebornen Sohnes Gottes stehet die ganze Vorgeschichte der auf das Heil zielenden Offenbarung, Alles was Wort und Geist Gottes in ihrer specifischen Bedeutung wirken, im Zusammenhang Joh. 1, 1—14.; sodaß dieselben Wirkungen, welche dem Jehova als dem Offenbarungsgotte zugeschrieben werden, Erscheinungen, Wunder und Weissagungen, auch dem Geiste Christi 1 Petr. 1, 11. oder Christo 1 Cor. 10, 4. 9. zugeschrieben werden dürfen. Demnach kann auf apostolischem Standpuncte gesagt werden, einmal, Christus ist Sohn Gottes und ist Sohn Davids, ist etwas nach dem Geiste der Heiligung und etwas nach dem Fleisch Röm. 1, 3. 4. 9, 5., ferner, Er ist Mensch und wieder Er ist Gott Röm. 9, 5. Tit. 2, 13. Hebr. 1, 8. und endlich mit Aufhebung des Wesens-Unterschiedes, bei festgehaltner absoluter Person-Einheit, Jesus Christus, obwohl er in göttlichem Zustande war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich u. s. w. Phil. 2. So daß sich der Dualismus der sogenannten Naturen in den Dualismus der Zustände umwandelte, beides, Erniedrigung und Erhöhung einem und demselben Subjecte zukommt, wie es immer vorzugweise gottheitlich oder menschheitlich bezeichnet sein möge, und die Menschwerdung schon in die Selbsterniedrigung mit aufzunehmen ist. Also dieser wahre Christus ist vermöge einer göttlichen Hingebung des Sohnes Gottes und zugleich vermöge einer Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung in die Welt

gekommen Joh. 3, 16. Phil. 2, 6. Gal. 4, 4. 2 Cor. 8, 9. Nicht aber ſo, wie jede menſchliche Erſcheinung auf Erden ſich zur urſprünglichen menſchlichen Natur als eine Erniedrigung verhält; ſondern Gott hat ſeinen Eingebornen Sohn oder ſeinen eigenthümlichen Sohn dahin gegeben zur verſöhnenden Offenbarung der gottvereinten Menſchheit. Denn da er nicht kam, um zu richten, ſondern um zu verſöhnen, ſollte und wollte er in Entäußerung von der Majeſtät erſcheinen, welche er beim Vater hatte Joh. 17, 5. und welche ſein Eigenthum war, oder nicht anders, als in der Knechtsgeſtalt, in dem menſchlichen, geſetzlichen, leidentlichen Stande des Gehorſams ſeine Herrlichkeit offenbaren und der Verklärung durch den Vater entgegengehen. Demnach iſt die Erniedrigung des Sohnes Gottes keine bloß ſittliche, ſondern zugleich eine zuſtändliche und in ſeiner Menſchwerdung ſchon enthalten; dergeſtalt, daß in der ſittlichen des Gehorſams bis zum Kreuzestode ſich immer derſelbe freie Act der Barmherzigkeit menſchlich wiederholt, durch welchen er überhaupt göttlich dahingegeben worden iſt.

Anmerk. 1. Das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων Phil. 2. kann weiter durch πλούσιος ὤν 2 Cor. 8, 9., und das ἐκένωσε ἑαυτὸν durch ἐπτώχευσε erläutert werden. Der nächſte Anlaß dazu, das Wort μορφὴ hier zu brauchen, lag mehr auf der menſchlichen, als auf der göttlichen Seite, da es zum Weſen des Menſchen gehört, verleiblichte, verſinnlichte, erſcheinende, geſtaltete, angeſichtliche Perſönlichkeit zu ſein. Die Menſchen-Geſtalt aber hatte Gottes-Geſtalt zum natürlichen Gegenſatze. Wenn nun die älteren Exegeten ohne weiteres vom Formbegriffe abſtrahiren, und zum Weſensbegriffe zurückgehen, ſo ſcheinen ſie zwar die logiſchen Bedeutungen aller der Worte, welche mit μορφὴ und forma vertauſcht zu werden pflegen, εἶδος, σχῆμα, species = Art (Luther: Gott von Art, im Weihnachtsliede) für ſich zu haben, allein ſowenig die „angenommene Menſchengeſtalt" dem Doketismus Raum giebt, und ſowenig die „Gottesgeſtalt" dem gemeinen Anthropomorphismus huldigt, ſo darf man doch bei letztrer an das Bild, Ebenbild, den Abglanz Gottes Col. 1, 15. Hebr. 1, 3. und an die Herrlichkeit, die er vorweltlich beim Vater hatte, und zu welcher er wieder verklärt werden ſollte, denken Phil. 2, 11. 1 Tim. 3, 16. Es liegt

alſo zugleich ein dem Modalismus und Monarchianismus entgegenſtehendes Moment in der Stelle; welches nicht der Fall iſt, ſobald man Form Gottes und Weſen Gottes mit Theodoret u. a. gleichſetzt. Das wichtigſte bleibt immer dieß: der Chriſtus, der im Grunde ſeines Daſeins der Herr der Herrlichkeit iſt, der Sohn Gottes, der den Vater und den der Vater in der Welt verklären ſoll, hat im Gehorſam des Vaters in der Liebe zum Vater, und zur Vereinigung mit dem Menſchengeſchlecht oder zur Mitverklärung der Menſchheit und Welt ſich der Klarheit, die er an ſich hat, entäußert, indem er in die menſchliche Dienſtbarkeit eingetreten iſt, ja noch mehr, ſich hat unter die Uebelthäter zählen laſſen. Jenes iſt die κένωσις, dieſes die ταπείνωσις.

Anmerk. 2. Der bedeutendſte Fortſchritt der ſpeculativen Lehre vom gottmenſchlichen Leben und Bewußtſein zur Berichtigung der kirchlichen und der beiden confeſſionellen Lehrarten und Formeln enthält Liebners Chr. Dogm. aus dem chriſtologiſchen Principe 1. Bd. 1. Abth. Gött. 1849. Das weſentlichſte iſt, daß die ontologiſche Trinität Gottes ſchon vor der Oekonomie mittels des Begriffs der Liebe durchweg ethiſirt wird. Die Liebe wirkt Selbſtvervollkommnung durch Hingebung; der Vater und der Sohn machen ſich gegen einander „unſelbſtſtändig"; dieß hat in Anſehung des Logos, näher des Sohnes, eben die Bedeutung, daß er ſich bis zur Menſchwerdung dienſtbar macht. Die Chriſtologie iſt demnach ganz in der ethiſchen Ontologie und Theologie radicirt. Zwar iſt nunmehr die ſogenannte menſchliche Natur ἀνυπόστατος, oder vielmehr ἐνυπόστατος, aber alle jene cautiones, daß der λόγος ἔνσαρκος etwas nur secundum humanam naturam von ſich ſage, z. B. der Vater iſt größer denn ich u. ſ. w., werden unnöthig, da es ja eben der Logos, die göttliche Perſon iſt, welche ſich zur Selbſtentäußerung und Erniedrigung beſtimmt. Die Einheit des Selbſtbewußtſeins oder der Selbſtbethätigung in Chriſto wird demnach von keinen Schwankungen, von keinen Veränderungen des Standpunctes bedrohet, ſondern im Rückblick auf den Ausgangspunct und im Hinblick auf das ewige Ziel ſagt derſelbe Chriſtus, der ſich ganz im Dienen und Gehorchen weiß, gottheitliches und herrliches von ſich aus. Eine Doppelperſönlichkeit aber iſt nicht mehr da; die Mängel der beiden kirchlichen Auffaſſungen, wie ſie z. E. Schneckenburger (die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Chriſti nach luth. u. ref. Faſſung, Zellers Jahrb. 1844. Beitr. z. kirchl. Chriſtologie, Tholucks Lit. A. 1845. u. theol. Stud. 1848. 3.) kenntlich gemacht hat, ſamt der ganzen monophyſitiſchen und neſtorianiſchen Tendenz müſſen überwunden erſchei-

nen. Noch wird uns freilich das Verhältniß von Ewigkeit und Zeit auch um dieser Lehre willen, noch das Verhältniß vom ethischen und physischen, noch das Verhältniß der Menschwerdung des Worts zum ursprünglichen Menschen, des historischen Gottmenschen zur vorausgegangnen zeitlichen Wirksamkeit des Logos, noch das Wahre und Unwahre am Apollinarismus, noch das *συγχυτον* dieser Auffassung klarer und begreiflicher als bisher gemacht werden müssen, ehe der ganze wissenschaftliche und praktische Segen von der neuen und neuesten christologischen Speculation geerntet werden kann. Man wolle sich nur nicht so gebehrden, als komme es auf bloße Erklärung der kirchlichen Formeln, besonders der lutherischen an, denn ein gutes Theil derselben ganz fallen lassen, das ist jeden Fortschrittes Bedingung; der Standort ist oberhalb derselben zu nehmen, wie J. Müller mit Wahrheit bemerkt, und dann wieder unterhalb derselben in der reicheren heiligen Schrift. Die Aussicht zu einer Restauration der Theologie ist wirklich eröffnet. Sie wird sich künftig bis in die katholische Kirche herein erstrecken, und die Mitwirkung von Franz Baader, Staudenmaier u. A. nicht verloren sein. Jedermann muß es erkennen, daß das von Strauß dargestellte Leben Jesu samt der Schlußabhandlung das negative Verdienst, einen starken Anstoß zur tieferen Erforschung des christologischen Kerns gegeben zu haben, in Anspruch nehmen darf. Viel früher war es von entscheidender Wirkung gewesen, daß in einer Zeit, die Christenthum doch nur in ethischer Beziehung noch irgendwie zu würdigen vermochte, Schleiermacher mit großem Erfolge das Selbstbewußtsein des Erlösers anschaulich und begreiflich zu machen versuchte. Dieß war bei dem innerhalb der lutherischen Rechtgläubigkeit unüberwundnen Monophysitism und Doketism unmöglich gewesen. Nur die reformirte Auffassung hatte darauf vorbereitet. Diese hatte allerdings unter Schleiermachers Händen den Logos, das trinitarische Moment der Christologie, und ihren totus Deus extra und intra fast aufgegeben, und die strengen Nachfolger des Bahnbrechers substituiren dem Logos noch immer den heiligen Geist, den Geist Gottes; aber der ethische und psychologische Anspruch an den Begriff Christi stand unverrücklich fest, und die lutherische Seite blieb ihres Berufes, das theologische Element der Theanthropie zu vertreten und behaupten, desto eher eingedenk, da in dieser Hinsicht die Speculation schon von Fichte her (Anweisung zum sel. Leben, Beilage VI.) weiter in Schelling und Hegel, wenn auch theilweise unter lästigen pantheistischen Vermittelungen, wie viel mächtiger die ungebrochnen Lehren der Apostel

Johannes und Paulus zu Hülfe kommen. Seit aber Dorner die Betrachtung des ganzen Verlaufs zu dem Reſultate noch ungelöſter Aufgaben hingeführt, und beſonders die erneuerte Reflexion auf die κένωσις und ταπείνωσις angeregt hat, ſind die Theologen mehr und mehr auf die Neubildung des ganzen Dogma, jedoch hin und wieder mit feſterem Anhalt an die confeſſionelle Tradition, eingegangen; ſelbſt Thomaſius, Beiträge zur kirchl. Chriſtologie 1845., hat, unter Gutheißung mehrer der bedeutendſten Stimmen der Confeſſion für die Reconſtruction deſſelben durch genetiſches Denken, große Zugeſtändniſſe gemacht; J. Müller, Rothe, Lange, Liebner hinderte ihr theologiſcher Standort überhaupt nicht, mit Unbefangenheit daran Theil zu nehmen. Namentlich hat man, ähnlich wie in Sachen der Trinität, die altkirchlichen Formeln zwar als Conſervatoren des Lehrſchatzes zu ſchätzen nicht aufhören können, aber die Fäden der innern Erklärung aufgeſucht, welche ſich bei den vornicäiſchen Denkern angeknüpft, dann neben den Scholaſtikern der mittlern Zeit bei den Myſtikern aufgenommen finden und ein noch vollſtändigeres Gewebe verlangen. Da iſt noch viel zu arbeiten; dieſe Dogmatik iſt noch jung und zart.

§. 128. Wahre Menſchheit.

Wenn er indeſſen ſich nicht zur Täuſchung über ſeine Herrlichkeit, vielmehr zur Offenbarung, jedoch zur heilſamen Offenbarung derſelben erniedrigt hat, ſo iſt auch andrerſeits ſein menſchliches Daſein ſelbſt keine Täuſchung und kein bloßer Schein 1 Joh. 4, 1—3. 2 Joh. 7., ſondern wahre menſchliche Natur. Wahr in Bezug auf das Leibliche, denn er iſt geboren und geſtorben*), ihn hat gehungert und gedürſtet, er hat Bedürfniß und Schmerz gelitten**); wahr nicht minder in Bezug auf Geiſt und Gemüth, denn er hat zugenommen an Weisheit, iſt dem Wechſel des Wohlgefallens und Mißfallens, der Freude und des Leids unterworfen geweſen, verſucht worden Hebr. 4, 15. Matth. 4, 1.***), hat gekämpft und Gehorſam geleiſtet Hebr. 5, 8. Phil. 2, 7. 8. Luc. 22, 44. Er mußte aber Menſch ſein um Mittler 1 Tim. 2, 5., um Erlöſer der Menſchen vom Tode zu werden Hebr. 2, 14. 17., weil alle die

erlöſenden Wirkungen, durch die er das Heil begründen ſollte, auf ſeiner Gemeinſchaft mit der menſchlichen Natur beruheten, und weil der Zuſtand des Heils in den Erlöſeten ſelbſt nur eine Brüderſchaft mit dem Erſtgebornen ſein konnte und in einem ſeinem Weſen nachgebildeten Weſen beſtehen mußte Röm. 8, 29.

*) Das γεύεσθαι θανάτου Hebr. 2, 9. gehört nicht etwa einer die Wahrheit ſeines Todes verringernden Vorſtellung an, ſondern es iſt ganz wie Marc. 9, 1., als πεῖραν λαβεῖν θανάτου oder für das einfache θανεῖν zu nehmen. Sogar das in den Sibylliniſchen Orakeln vorkommende ὑπνώσας dürfte nicht einen bloß ſcheinbaren Tod ausdrücken ſollen.

**) Hievon, wie Andere, abweichend und das ſündliche πάθος mit dem reinen Naturtriebe und Bedürfniſſe vermiſchend, ſagt Clemens von Alex. Strom. VI, 9, 71. ἔφαγε γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἀγλιᾳ· ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι· ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον· αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικὸν, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη κ. λ. — So ſcheint auch der bibliſchen Lehre von der ὑπακοὴ Chriſti nicht ganz angemeſſen, was von Daub Jud. Iſch. II. (in der trefflichen Abhandlung, Geſetz und Evangelium) über das Verhältniß des Pflichtbegriffs zu Chriſtus und zur Liebe behauptet wird.

***) Das geſchichtliche Fundament der evangeliſchen Erzählung von der Verſuchung Jeſu wird um ſo feſter, wenn man das Verhältniß der ſummariſchen Angabe des Marcus 1, 13. zur entwickelten bei den beiden andern Synoptikern erwägt. Derſelbe Geiſt, den Johannes auf Jeſum herabkommen ſah, führte dieſen in die Wüſte, daß er vom Teufel verſucht würde. Ueber den Geiſt in dieſer Beziehung ſ. §. 131. Das Bewußtſein, der Erlöſer zu ſein, der verheißne, iſt bis dahin zur vollen Entwickelung gekommen. Jetzt ſoll es ſich in Bezug auf die Art und Weiſe des meſſianiſchen Thuns und Leidens weiter und vollends beſtimmen. Das Verlangen nach der Herrlichkeit, nach dem hindrungsloſen Befreien und Beglücken, nach dem Offenbarſein für alles Volk, nach dem ärgernißfreien Erkanntwerden, iſt ebenſo möglich und wirklich in ihm, als die Scheu vor dem Entgegengeſetzten. Der irdiſche Meſſianismus war nicht deshalb in Allen, die ihn hegten, ein fleiſchlicher oder weltlicher. Viel weniger als Vorſtellung Chriſti etwas unwahres

oder ſündliches. Aber in jedem Momente ihrer Verwirklichung ſah er den Weltfürſten mit eintreten, in jedem Momente jenes Verlangens und dieſer Scheu ſah er, wie Fleiſch und Welt und Satan ſich einzumiſchen drohten. Da ſchloß ſich dieſes empfindende Leben zu und gegen das Böſe und Aftergöttliche für immer ab. Der unausgleichbare Unterſchied des geiſtlichen und fleiſchlich-weltlichen Meſſiasweges trat in ſein Bewußtſein, und der niedre, langſame, einzig göttliche Leidensweg that ſich auf. Anders als ſo konnte der Erlöſer nicht verſucht werden, aber ſo mußte er verſucht werden. Das dabei betheiligte menſchliche, endliche Bewußtſein hat ſeine Nachklänge Luc. 12, 50. Joh. 12, 27., allein ſie ſtören die Sicherheit nicht, die ihn gewiß macht Joh. 14, 30., daß der zwar kommende Fürſt dieſer Welt nichts an ihm habe.

§. 129. Ohne Sünde.

Zwar hat aus derſelben Urſache der Sohn Gottes an dem menſchlichen Stande ſo theilgenommen, wie dieſer auf Anlaß der in die Welt gekommenen Sünde beſtimmt war (Röm. 8, 3. ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας)*), aber dieſe Gemeinſchaft mit der ob der Sünde leidenden Menſchheit iſt in ihm lediglich Gemeinſchaft des Leidens, niemals Gemeinſchaft der Sünde geworden. Er hat ſelbſtthätig keine Erfahrung in der Sünde gemacht 2 Cor. 5, 21., noch iſt ſie je als Hang in ihm geweſen 1 Joh. 2, 5. Und obwohl er im Leiden alle Menſchen übertraf und noch mit vollkommnerer Wahrheit als der Prophet oder als Zion den Inhalt des Klageliedes (1, 12.) ſich auch ſchweigend zueignet; obwohl er demgemäß, ſoweit es möglich war, auf alle Weiſe gereizt wurde, an der Gemeinſchaft der Weltſünde Theil zu nehmen, ſo hat er vielmehr theils zum erſten und einzigen Male in der Geſchichte alle die ſittlichen Anſprüche an den Menſchen, welche Gott durch die Gabe der Vernunft oder durch ſein Wort je erregen konnte, vollkommen befriedigt, theils ſelbſt zuerſt ſie begründet, indem er die lebendige Reinſchrift und Vorſchrift 1 Petr. 2, 21. des gottgefälligen Handelns ward, und ſich, gleicherweiſe ohne Sünde**) entwickelte Hebr. 4, 15. wie er frei vom Hange geboren war***).

*) Sowohl dieſe Stellen als die andern 2 Cor. 5, 21, ἁμαρτίαν ἐποίησε Gal. 3, 13. γενόμενος — κατάρα Hebr. 4, 5., συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις vergl. 5, 2. 7. 7, 27. 9, 28. ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας — werden mißverſtanden, wenn ſie verrathen ſollen, daß der Erlöſer ſich als Menſch und als Hoheprieſter die Sündhaftigkeit ſelbſt angeeignet und eigen gewußt habe. Röm. 8, 3. entweder mit Ullmann: ὁμοίωμα bezieht ſich auf σάρξ, aber nicht auf ἁμαρτίας, Gott ſandte ſeinen Sohn ſo, daß er gleich war dem Menſchen, der Sünder war — oder nach Tertullian de carne Christi 16.: Ergo inquis, si nostram induit, peccatrix fuit caro Christi. Noli constringere explicabilem sensum. Und vorher: quod ipsa, non peccatrix, caro Christi eius fuit par, cuius erat peccatum; genere, non vitio Adae: quando hinc etiam confirmamus, eam fuisse carnem in Christo, cuius natura est in homine peccatrix. Was aber die übrigen Stellen betrifft, ſo hat der Hebräerbrief zwar die ἀσθένεια in der Form des Verſuchtwerdens und des παθεῖν, wodurch er allein der Sympathie fähig war, aber nicht in der Form der ἁμαρτία, die ihn genöthigt hätte, auch περὶ ἰδίας ἁμαρτίας zu opfern, dem neuteſtamentlichen Hohenprieſter zugeſchrieben. Ja nach 7, 28. iſt er ſogar von aller ἀσθένεια der geſetzlichen Hohenprieſter ausgenommen. Iſt er aber zur Sünde gemacht, ein Fluch geworden, und das erſte Mal nicht ohne Sünde, ſondern mit ihr erſchienen, ſo bezeichnet das Alles, da es unmittelbar mit der Sündloſigkeit zugleich behauptet wird, nur die Erſcheinung im ſündermäßigen Kreuzesleiden.

**) In die Wahrheit ſeiner Sündloſigkeit iſt die Wahrheit ſeines Denkens oder ſeine Freiheit von Fehlern des Irrthums, des Wahns, des Unglaubens und Aberglaubens eingeſchloſſen. S. vorzüglich Ullmann über die Sündloſigkeit Jeſu, im vierten Abſchnitt. „Folgerungen in Beziehung auf die Lehre und das Werk Jeſu.“ Die Endlichkeit und Entwickelung der menſchlichen Erkenntniß wird freilich dadurch, daß in ihm der Logos Menſch geworden, nicht aufgehoben. Das göttliche Wiſſen, welches in ihm iſt, iſt doch in ihm und durch ihn nur in Gemäßheit der menſchlichen Natur thätig und wirkſam. Als Allwiſſen iſt es theils nur potential theils teleologiſch zu faſſen. Er konnte und ſollte etwas nicht wiſſen. Matth. 24, 36. οὐδεὶς οἶδεν. Marc. 13, 32., οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ. vergl. AG. 1, 7. Die ſogenannten Agnoeten konnten richtig lehren. Ein Nichtwiſſen, zumal ein bewußtes, iſt keine Unwiſſenheit.

***) Der Erlöſer iſt ſelbſt der vollgültigſte Zeuge ſeiner Sündloſigkeit und

ſpecifiſchen Neuheit dadurch geworden, daß er, der vor allen Heiligen und Edlen, die es innerhalb oder außerhalb der teſtamentiſchen Religion gegeben, den unwiderſprechlichſten und unläugbarſten Eindruck gottſeliger Wahrhaftigkeit und Lauterkeit machte, auch ſeine Menſchlichkeit, Schwachheit, Abhängigkeit auf keine Weiſe verhehlte, doch niemals ſich zur Sünde und Erlöſungsbedürftigkeit oder zu einem von beiden bekannt hat. Das Kommen zur Taufe kann unmöglich als Sündenbekenntniß ausgelegt werden; denn ſämmtliche Erzählungen, die uns für dieſe Thatſache bürgen, bezeugen zugleich, daß die Taufe für ihn nicht den Uebergang aus dem ſündigen Zuſtande in den reinen und ſündloſen, ſondern aus dem verborgnen Meſſiasleben in das öffentliche bedeutete. S. §. 131. Wäre er nun des fleiſchlichen Hanges irgend in einem Grade theilhaftig geweſen und alſo auch der wirklichen Sünde irgendwie, ohne es zu erkennen und zu bekennen, ſo ſtände er auf der einen Seite intellectuell und ſittlich tief unter ſo vielen Propheten, Pſalmiſten, Griechiſchen und Römiſchen Weiſen, denen das göttliche Geſetz oder die Idee der Menſchheit ſo groß und voll vorſchwebte, daß ſie ihr ſittliches Sein und Gewordenſein dagegen verwerfen mußten, und auf der andern Seite müßte er wieder, ſofern doch ſein Anſpruch, der Eingeborne, der Mittler, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu ſein, daneben beſtände, weil Wahrheit und Wahrhaftigkeit das Band und die Bedingung für Alles bleibt, vielmehr der belügende oder ſchwärmende Verführer der Menſchen ſein, nicht der Gott mit uns, nicht der Nathanael der Nathanaele. Vergl. m. Pred. „Perſönl. Werth geltend zu machen iſt Sache der Demuth.“ Samml. v. 1838. S. 38.

§. 130. Heilige Geburt.

Denn die Ausgenommenheit Jeſu Chriſti von der Sünde iſt nur dann vollſtändig und zur Erlöſung von der Sünde hinreichend, wenn ſie eine urſprüngliche iſt. Ob nun wohl Chriſtus ſelbſt und die Apoſtel nur mittelbarer Weiſe in ihren öffentlichen Lehren die übernatürliche*), heilige Entſtehung ſeines Menſchenlebens behaupten, nämlich indem ſie behaupten, er ſei vom Vater ausgehend in die Welt gekommen, aus göttlichem Stande in den menſchlichen übergegangen, und die Fülle der Gottheit wohne leiblich in ihm; ſo gehet doch ſchon aus der innerſten Mitte dieſes Zeugniſſes und überhaupt aus dem

Glauben an die Eingeborenheit und Urbildlichkeit des Heilands, ein eigenthümliches Anſehn hervor für die urchriſtlichen Erzählungen, welche ſeine wundervolle Empfängniß unmittelbar behaupten, geſetzt auch, daß dieſen Erzählungen kein gleicher hiſtoriſcher Charakter und Werth wie den Thatſachen des öffentlichen Lebens Jeſu zugeſtanden werden könnte. Die urſprüngliche Sündloſigkeit des andern Adam iſt demnach eine andere als die des erſten, da ſie nebſt der übernatürlichen Erzeugung ſelbſt durch die Vereinigung des göttlichen Weſens mit Jeſu bedingt iſt**).

*) Das Uebernatürliche der Geburt Jeſu vertheidigt Origenes c. Cels. lib. I. c. 9. theils mit Gründen der Unſündlichkeit oder ſittlichen Uebernatürlichkeit deſſelben, theils mit Analogieen der Natur und beſonders der erſten Entſtehung des Menſchengeſchlechts. Dagegen erſcheint die naturaliſtiſche Anſicht (wiewohl auf andre Weiſe als bei Cerinth Theodoret. Haer. fab. comp. lib. V. c. 11.) mit der ſupernaturaliſtiſchen vereinigt bei Schleiermacher, Glaubenslehre II. S. 73. der übrigens noch S. 74. ausdrücklich bemerkt, „es wäre vergeblich, jenen Erzählungen ihren buchſtäblichen geſchichtlichen Charakter bloß deswegen abzuſprechen, damit man nicht eine Erzeugung ohne männliches Zuthun annehmen müſſe, da man ja eine wunderbare Erzeugung doch annehmen muß.“ Irrig iſt es, wenn derſelbe Theolog — nach Strauß a. a. O. auf völlig abſchließende Weiſe, ſo daß darüber nicht weiter zu handeln ſein würde — behauptet: „wozu die bloß natürliche Zeugung unzureichend ſei, dazu müſſe auch die bloß theilweiſe Aufhebung derſelben unzureichend ſein.“ Der geſchichtliche Werth der fraglichen Erzählung ſei welcher er wolle, der Sinn derſelben iſt der: der Erlöſer ſei ohne Mittheilung der ſündigen Natur erzeugt worden, nicht darum, weil er ſie quantitativ nur vom Weibe empfangen, ſondern weil er ſie ohne Mitwirkung des zugleich egoiſtiſchen Geſchlechtstriebes, nur mittels des mütterlichen Gefühles und ſchöpferiſchen Geiſtes empfangen habe. Schleiermacher ſetzt die übernatürliche Zeugung voraus, aber eine nicht außer der natürlichen, ſondern in ihr. Irgendwie muß doch auch nach dieſer Anſicht die natürliche Thätigkeit oder Leidentlichkeit der Erzeuger, wenn darin ſich der ſchöpferiſche Act Gottes vermitteln ſollte, verändert, fiſtirt oder belebt

gedacht werden. Und nur dieſe qualitativ eigenthümliche Erzeugung ſucht und findet an der bibliſchen Erzählung ihre Vorſtellung; ohne eine ſolche Vorſtellung wäre ſie auch gar nicht erkannt noch begriffen oder in der Kirche gelehrt worden. Die Tendenz der Erzählung, richtig aufgefaßt, führt keineswegs auf das mythiſche Dogma von der Sündloſigkeit der Mutter des Herrn hin.

) Gegen dieſen Satz erklärt ſich Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode ꝛc. S. 234. f., überſieht aber dabei 1) daß nur von der urſprünglichen Sündloſigkeit Chriſti die Rede iſt; 2) daß die unbeſtimmte Möglichkeit nicht zu ſündigen, wie ſie dem erſten Adam eigen war, etwas ganz andres iſt als die beſtimmte Freiheit des Andern, den göttlichen Willen zu thun, und daß die Gottheit Chriſti, wenn ſie nicht von der Menſchheit neſtorianiſch getrennt werden ſoll, eine freie Nothwendigkeit ſeiner heiligen und reinen menſchlichen Entwicklung in ſich ſchließt. Von unfreier, phyſiſcher Nothwendigkeit kann ja hier gar nicht die Rede ſein. Das ausſchließliche **poterat non peccare iſt nur genügend, den erſten Adam zu bezeichnen.

§. 131. Salbung mit dem heiligen Geiſt. Entwickelung des Bewußtſeins Jeſu zum meſſianiſchen Selbſtbewußtſein.

Wenn die ganze Vollkommenheit des wahren Meſſias und die eigenthümliche Vereinigung Jeſu mit dem göttlichen Weſen in einem gewiſſen Gebiete des älteſten judaiſirenden Chriſtenthums *) von einer in ihrer Art und in ihrem Maaße einzigen Inſpiration abgeleitet wurde, ſo fehlte es hiezu weder in dem prophetiſchen noch im evangeliſchen Teſtamente an Veranlaſſungen. Das, was von jeher die beſonders Berufenen geſchickt gemacht hatte, für die Erhaltung und Bildung des Volkes Gottes redend oder handelnd mitzuwirken, war eine verhältnißmäßige Gemeinſchaft des göttlichen Geiſtes, ſ. §. 84. S. 196. Es gab eine gewiſſe διαδοχὴ des prophetiſchen Geiſtes 2 Kön. 2, 9. 15. Die Einheit in dieſer Folge war der Geiſt des Meſſias (1 Petr. 1, 11.) ſelbſt. Oder wenn χριστοῦ an dieſem Orte bloß gegenſtändlich geſagt ſein ſollte, ſo mußte doch

der große, die ganze Reihe beſchließende Prophet und König die göttliche Machtvollkommenheit und Ausrüſtung im höhern und höchſten Grade inne haben Jeſ. 11, 1. Darin beſtand eben ſeine Salbung AG. 10, 38. ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει. Und in der That Jeſus thut nicht eher etwas meſſianiſches und offenbart nicht eher ſeine Herrlichkeit in Werken des Heils, als bis Johannes der Täufer über ihn den Geiſt herabfahren und auf ihm bleiben geſehn Joh. 1, 33. und daran erkannt hat, daß dieſer der Sohn Gottes ſei, dem der Geiſt nicht mit Maaßen gegeben werde 3, 34. weil er auch mit Geiſt taufen ſolle. Schon Luc. 2, 49. bezeichnet ſich ein zeitlicher und zugleich ethiſch gearteter Fortſchritt des Bewußtſeins Jeſu. Unmittelbar nach der Erzählung von der Taufe am Jordan wird in den Evangelien geſagt, daß er vom Geiſt in die Wüſte geführt worden, um die Meſſias-Proben zu beſtehen. Keineswegs aber ſteht dieſe beſondere Salbung Jeſu mit heiligem Geiſt und Kraft im Widerſpruche damit, daß er durch den heiligen Geiſt gezeugt und geboren, überhaupt damit, daß er der Eingeborne, der Sohn Gottes, und daß der Logos in ihm Menſch geworden iſt, gleich als ob das Eine das Andere überflüſſig mache und eine ſolche Geburt keine Empfänglichkeit noch ein Bedürfniß für die Geiſtesweihe übrig laſſe. Die Beſtimmtheit, welche die menſchliche Natur Jeſu durch die Vereinigung mit der Gottheit**) in der Geburt ſchon erhalten hatte, ſchloß ihre eigene Entwickelung nicht aus. Dieſe Entwickelung ſelber aber war bis dahin, wo ſich in ihm das Bewußtſein, der Erlöſer zu ſein, an den Berührungen, welche ſein geiſtiges Leben theils von dem Worte Gottes theils von der ſündigen Welt empfing, ganz ausgebildet hatte, eine andere als von dieſem Puncte aus; eine Anſicht, nach welcher allerdings die Epoche der Taufe Jeſu und die ganze Scheidung des offenbaren und verborgnen, ruhenden und wirkſamen Meſſiaslebens als eine nothwendige erſcheinen dürfte.

*) Vergl. m. Theol. Studien, I. 15—25. und 139.

**) Der Glaube an die Gottmenſchheit des Erlöſers iſt durch die Totalität der alten ökumeniſchen Formeln, und durch deren z. B. in Theodorets Dialogen und Syllogismen enthaltne Erklärung und Rechtfertigung allerdings vor weſentlicher Entſtellung verwahrt worden. Die Kirche hat durch Beſeitigung der monophyſitiſchen Lehre die Wahrheit des neſtorianiſchen Gedankens gerettet, und durch Verwerfung der neſtorianiſchen Tendenz der Wahrheit der cyrilliſchen Lehre Raum gegeben. Im Neſtorius machte ſich die ethiſche Bedeutung und Wirkſamkeit des chriſtlichen Supernaturalismus geltend, und mit vollem Recht; indem er aber die bloße Verbindung zwiſchen Logos und Menſch zuließ, und das Ineinanderſein derſelben und Einsſein vernachläſſigte, ſchien er Jeſum faſt nur unter den unterſtützenden Einfluß des Logos zu ſtellen, und das Entſprechende ſolcher Lehre konnte auf Seiten der Anthropologie leicht eine pelagianiſche Tendenz gewinnen. Daher war der Widerſpruch erforderlich. Hingegen beraubte ſich der abſolute Supernaturalism des Eutyches und der Monophyſiten, als die bloß erſtaunliche Wunderbarkeit, aller ethiſchen Wirkung, aller menſchlichen Vermittlung, und mußte ſich demnach auf ſolche Weiſe berichtigen, wie es durch Leo und Theodoret geſchehn iſt. Dennoch hat ſich auch in der abendländiſchen Kirche eine gewiſſe monophyſitiſche Anſicht der Volksvorſtellung bemächtigt, die ſich unter den römiſch-katholiſchen Chriſten noch heute dadurch zu erkennen giebt, daß ſie Jeſum ohne weiteres den lieben Gott, den lieben Herrn Gott nennen. Es iſt in dieſem Falle kein Wunder, daß die mittleriſche Wirkſamkeit in ihm zurücktritt und andern Namen und Weſen z. B. der Jungfrau zufällt, oder daß die Kirche, als die übernatürliche Menſchlichkeit zwiſchen Chriſtus und dem natürlichen Menſchen unterhandelt und mit ihm zuſammengeſchloſſen die gottmenſchlichen Vermittlungen wirkt. Aber auch abgeſehn hiervon geſtaltet ſich die kirchliche Theorie von Johann von Damask an bis zur entwickeltſten Lutheriſchen Lehre von der Mittheilung der Eigenſchaften überwiegend ſo, daß das Menſchliche vom Göttlichen verſchlungen oder einſeitig an die Stelle deſſelben geſetzt wird; wogegen nur die reformirte Dogmatik und die κένωσις der Gieſſener Theologen einen bedeutenden Einſpruch thun, um der menſchlichen Entwicklung wieder freien Raum zu geben. Unſtreitig iſt bis auf Schleiermacher herab, der hier einen wichtigen Wendepunkt macht, über den phyſiſchlogiſchen Erklärungen die ethiſch-pſychologiſche zu ſehr vernachläſſigt worden. Die beiden Analogieen des glühenden Eiſens und der Einheit

der menschlichen Person in Seele und Leib, die schon von Theodoret gebraucht zu allen Zeiten wieder in Anwendung gekommen sind, vermögen kaum irgend etwas zu erklären. Wir müssen uns sofort auf das Gebiet der Freiheit und Vernunft begeben; dürfen vorderhand das Einssein von Seele und Leib gar nicht in Betracht ziehen, und nur der menschliche Geist tritt mit dem Logos in unmittelbare Vereinigung. Auf dieser richtigen Spur befanden sich die ersten Katholiker unter den Theologen: Irenäus, Tertullian, Origenes, auch noch Athanasius und die beiden Gregore, ehe noch der Disput über die beiden Naturen entstand. Der Begriff des Theanthropen wurde von ihnen durch den Begriff des Menschen an sich und der menschlichen Bestimmung überhaupt erklärt. Der Logos gehörte von jeher zum Menschen; die θεοποίησις war des Menschen Bestimmung, die ganze Menschheit wurde vom Logos geistig genährt, und denkt man sie mit ihrer Labilität zusammen, so wartete sie von Anfang an auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Schon der λόγος ἄσαρκος war ihr Haupt, sofern sie Theil am logischen oder geistigen Wesen hat; die ganze Menschheit wurde mit Gott dem Vater durch diese Menschwerdung wieder zusammengeschlossen. Origenes insonderheit nun macht, worauf noch wenig geachtet ist, die Einheit der menschlichen Seele Jesu mit dem Logos (freilich als eine auch schon vor der Incarnation bestehende), und die durch sie mögliche Verleiblichung, den Menschensohn als αὐτοσοφία, αὐτουιὸς, kurz den Gottmenschen begreiflich, indem er sich zugleich der Stelle 1 Cor. 6, 17. wer dem Herrn anhanget, ist Ein Geist mit ihm, zur Analogie bedient. de Princ. II. 6, 3. Vergl. Dorner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi ꝛc. Stuttg. 1839. S. 53—81. Es giebt eine natürliche Göttlichkeit des menschlichen Geistes, ohne welche auch keine Ungöttlichkeit und Unseligkeit des gefallenen Menschen zu denken wäre. Etwas anders zwar ist die Gottheit des andern Adam, durch dessen Gemeinschaft und Verheißung wir Alle theilhaft werden sollen der göttlichen Natur 2 Petr. 1, 4.; allein, wenn die Anlage zur Gottmenschheit nicht zum Begriffe der Menschheit gehörte, wäre auch, was die letztre sei und wie sie sein könne, auf keine Weise zu verstehen. Der wahre Christ, das Kind Gottes lebet in Gott und Gott in ihm; wer dem Herrn anhanget, ist ein Geist mit ihm; hier ist Gottheit und Menschheit wieder vereinigt; aber die Vereinigung ist eine durch Christum vermittelte, und auch als solche eine unvollendete; er spricht: Ich lebe nun, aber nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Dieß ist eine wahre, eine gültige Analogie der

persönlichen gottmenschlichen Einheit des Erlösers. Der Unterschied des göttlichen sich im Menschenleben offenbarenden Willens und des menschlichen Willens sich göttlich bestimmen zu lassen ist in ihm immer wieder eben durch diese unveränderliche Richtung des einen und andern aufgehoben. In Jesu ist nicht bloße Sündlosigkeit des ersten Adams, wie er vor dem Falle beschaffen war, sondern die bestimmte (vorherversehne 1 Petr. 1, 20.) des Eingebornen, in welchem der Vater sich als in dem Sohne erlösend offenbaren will. Er kommt nicht anders zum Selbstbewußtsein theils der Gattung theils des Einzelwesens als so, daß ihm die Gattung selbst als die sündige gegenständlich und der Unterschied Seiner als des Menschensohnes von den Adamskindern bewußt wird. Dieses Selbstbewußtsein aber ist die beständige Wirkung des in ihm menschgewordnen Logos, seines besondern Ursprungs, seines Ausgangs vom Vater. Nothwendigkeit kommt demnach der heiligen Lebensentwicklung Jesu allerdings zu, nur ist es nicht die des Zwanges, nicht eine Nothwendigkeit, welche bloß den Schein der menschlichen Freiheit im Gehorsame übrig ließe. Diejenigen, die sich bewußt sind, vom Geiste Gottes zu einem guten Werke angetrieben zu werden, und in einem gegebenen Falle nicht sündigen zu können, sind sich dabei der vollesten Freiheit bewußt. Wenn Jesus sagt: ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι Joh. 9, 4., so befindet er sich im Zustande der vollkommensten Freiheit. Schließt nun die persönliche Gottmenschheit des Erlösers die Möglichkeit der Sünde aus, so schließt sie doch die Theilnahme des Göttlichen am Endlichen und an der Aufeinanderfolge der Zustände gar nicht aus. Der Erlöser sagt beides aus: wir zeugen, was wir wissen, was wir gesehn haben, und: auch der Sohn weiß den Tag nicht; er bekennt beides: mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, und: der Vater ist größer denn ich. Denn das Gottbewußtsein in seinem Selbstbewußtsein, obgleich es nicht nur ein Bewußtsein von Gott, sondern zugleich ein göttliches ist, weiß von seiner Macht, Herrlichkeit und Weisheit so, daß es zugleich von seiner liebevollen Selbstbeschränkung weiß, oder von seiner Beschränkung auf Offenbarungen und Erweisungen in der Menschlichkeit des Daseins. Zwar ist es die Gottheit seines Bewußtseins, welche die Unfehlbarkeit und Genugsamkeit seiner Aussagen und Wirkungen bewirkt und vertritt: aber es ist die sich herablassende, versühnende, vermenschlichte, und als solche bewirkt sie zugleich die Schranken ihrer Offenbarungs- und Wirkungsweise. — Zu den wichtigern Erörterungen des Gegenstandes gehört: Sartorius, Vertheidigung der Lutherischen Lehre von

der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo, in den Dorpater Beiträgen zu den theol. Wissensch. 1 Bd. S. 306—384. und Dorner, über die Entwickelungsgeschichte der Christologie, besonders in den neuern Zeiten, in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1835. 4. Vergl. Desselben: Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten dargestellt, Stuttg. 1839., wo sich S. 176. eine Würdigung der Ansicht von Sartorius findet. S. auch Anmerk. 2. zu §. 127.

§. 132. Werk des Erlösers.

So unentbehrlich das persönliche Da- und So-Sein des Erlösers zu seinem heilsamen Wirken war, so konnte es doch nur in Verbindung mit diesem letztern zur Begründung des Weltheils gereichen. Von der Begründung des Heils in der Person des Erlösers kann in einer zweifachen Hinsicht geredet werden. Er begründet erstlich das Heil in dem Allen, wodurch er seine Erhöhung zum Vater und die Sendung des andern Paraklets vorbereitet, oder durch alles, was an Werken und Schicksalen zu seiner πολιτεία (im alten kirchlichen Sinne dieses Worts) gehört. Indessen hört seine Wirksamkeit, nachdem er zum Vater gegangen ist, nicht auf die begründende für das Heil der Einzelnen und der Gesammtheit zu sein, und genau genommen sind die Lehren von der Gnade des heiligen Geistes, von der Kirche und von der Endgeschichte zugleich Lehren vom Heilande und seiner bis zu jener Epoche, die 1 Cor. 15, 28. bezeichnet ist, in verschiedenen Verhältnissen fortdauernden, heilwirkenden Thätigkeit. Namentlich setzt er in dem herrlichen Zustande die prophetische und hoheprieſterliche Wirksamkeit, wiewohl auf andere Weise, fort, so wie er schon im knechtlichen auch die königliche, obschon auf besondere Art, ausgeübt hat. Vorzugsweise ist von der Begründung des Heils (oeconomia originans) im ersteren Sinne, oder in Bezug auf das schon schlechthin vollendete Werk Joh. 4, 34. 17, 4., die Rede. Dieses Werk ist nun freilich nichts anderes als seine Selbstoffenbarung und Entwickelung in der sündigen Welt, sofern sie

nicht anders als einwirkend auf dieselbe und in ihr nachwirkend gedacht werden kann, oder man dürfte es schon vollkommen damit bezeichnen, daß er den Willen seines himmlischen Vaters gethan Joh. 4, 84., oder damit, daß er die Welt versöhnt habe, wiederum damit, daß er die Wahrheit bezeuget Joh. 18, 37.; denn das eine schließt stets das andere mit ein. Allein vorzüglich läßt sich des Heilandes begründendes Werk als Zeugniß, als Versöhnung und als vorläufige Bildung einer Gemeinde von drei verschiedenen Seiten auffassen *). Und diesem Dreifachen entspricht die unverwerfliche und in der heiligen Schrift wohlbegründete Eintheilung **) seiner Thätigkeit in die prophetische, priesterliche und königliche.

*) Das Leben Jesu ist nicht etwa der Zeit nach in diese Functionen einzutheilen, gleich als ob die versöhnende oder versühnende Thätigkeit erst mit dem Seelenkampfe im Oelgarten ihren Anfang nähme oder gar auf das eigentliche Todesleiden zu beschränken wäre. Soweit das „Hingegebensein" Joh. 3, 16. Röm. 8, 32. das Armwerden um unsertwillen 2 Cor. 8, 9., das γενόμενος ὑπό νόμον Gal. 4, 4., reicht, soweit reicht auch das Versöhnende des bezeugenden und vorbildenden Lebens Jesu. Der Tod ist der Gipfelpunct von dem Gesammtwerke, und zwar so, daß allezeit die Auferstehung (die ja auch freie Rückkehr und sein Werk und Wille ist) hinzugedacht wird. Die Unterscheidung des gesetzlichen und leidenden Gehorsams oder der thuenden und leidenden Leistung war in soweit zu billigen, als sie der Beschränkung der mittlerischen Wirksamkeit Christi auf die Thatsachen der Leidensgeschichte wehrte: allein sie führte sofort auf Abwege, wenn sie zugleich der Unterschied einer zwiefachen Zurechnung und einer doppelten Erlösung werden wollte. Ohnehin ist der Gegensatz des Thuns und Leidens theils in der Erscheinung und Zeit in beständigem Uebergange des einen ins andre begriffen — sein Bekenntniß: ich bins, ist seine Schmach und sein Tod u. s. w. — theils innerlich aufgelöst. Der Prozeß des Lebens Jesu ist eine solche Selbstoffenbarung oder Selbstentwicklung an und in der heilsbedürftigen Menschheit, vermöge welcher sich das neue göttliche Gemeinleben mehr und mehr in das alte adamitische hereinlebt und zugleich dieses mehr und mehr in sich aufnimmt. Jenes ist überwiegend ein Thun, dieses ein Leiden. Beides sündlos; beides

verſöhnend, erlöſend. Solange aber dieſer Proceß nicht vollendet iſt, iſt auch der Heiland als ſolcher ſelbſt nicht vollendet (Hebr. 2, 10. διὰ παθημάτων τελειῶσαι). Und da er vor ſeiner Verklärung im Tode die Erlöſung in jeder Beziehung nur unvollſtändig wirken, vielmehr nur immer darin fortfahren kann ſein Daſein zu bezeugen, ſich die Menſchheit anzueignen und der Menſchheit ſich: ſo iſt allerdings der Tod der Zweck ſeines Lebens. Erſt von dieſem Vollendungspuncte aus zieht er Alle an ſich Joh. 12, 32. Und die tiefſte Erniedrigung wird ſeine Erhöhung ſein, in welcher Alle, die an ihn glauben, von ihm das ewige Leben haben Joh. 3, 14. Daher ſpricht er in der Periode, wo er überwiegend durch Rede und einzelne Thaten Glauben weckt, das Ungenügende dieſer Wirkungsweiſe und das Bedürfniß ſeiner Vollendung aus Luc. 12, 50. Die Geſammtwirkung des ſo vollendeten Chriſtus iſt (in der Schöpfung eines neuen Menſchenlebens) die Erlöſung des alten. Die Erlöſung iſt eine Belebung; welche, da ſie nicht magiſcher Art ſein kann, durch Erleuchtung ſich vermitteln muß. Ehe die Erleuchtung geiſtlich belebend wirken kann, muß ſie für das Fleiſch mortificirend wirken, und ſie wirkt das eine in und mit dem andern. Die Belebung ſelbſt iſt Rechtfertigung und Heiligung, welche Begriffe mit dem poſitiven der Reinheit und der Kraft der Liebe das Negative der Entſchuldung und der Entſündigung in ſich ſchließen. Eine richtige Auffaſſung und klare Analyſe des Erlöſungswerks ſ. bei Klaiber in der Neuteſt. Lehre von der Sünde und Erlöſung. S. 495—499.

**) Das aus Erneſti's Schule vornehmlich herſtammende Vorurtheil, als ſei dieſes Dreifache eine willkürliche Auswahl von bibliſchen und zwar tropiſchen Bezeichnungen der Thätigkeit Chriſti, iſt bereits von Andern entkräftet worden, aber auf die lehrreichſte Weiſe von Schleiermacher Glaubenslehre II. §. 102. S. 122. — Von einem Tropus ſollte da nicht geredet werden, wo ſich die vollkommenſte Verwirklichung einer Amts-Idee, aber keineswegs eine bloße Aehnlichkeit des Amts vorfindet. Die anerkannt weſentlichen Functionen zur Erhaltung des alten Bundes waren die drei genannten, und zwar ſo, daß die immer offen erhaltne Sendung der Propheten zu den beiden andern Aemtern, welche genau genommen auch ſchon vor Saul beide vorhanden waren, als das dritte ergänzende, vermittelnde, fortbildende und reinigende Amt hinzukam, während das Lehramt im N. T. das erſte, begründende iſt. Die bibliſche Theologie des A. T. wird nachweiſen 1) wie weit alle wirkliche Inhaber dieſer Würden, die es etwa bis Nehemias gegeben, hinter

der Vollkommenheit zurückgeblieben waren, mit welcher jede derſelben laut den einzelnen ältern oder ſpätern Verheißungen dereinſt zum Heile des Volkes verwaltet werden ſollten; 2) wie eine gewiſſe Vereinigung mehrerer oder aller dieſer Würden in einer und derſelben Perſon in jeder außerordentlichen Zeit neuer Begründung ſtatt gefunden hatte, und 3) demnach die Bildung des N. B. ihre Bezüglichkeit auf den alten Bund nur durch einen prophetiſchen und ewigen König, der zugleich nach der Weiſe Melchiſedeks Prieſter wäre, erhalten konnte. Gewiſſermaaßen auf uſurpatoriſche Weiſe und mit weſentlicher Entſtellung jeder einzelnen Würde war das Dreifache ſchon in perſönlicher Vereinigung vorgekommen. Joſephus, indem er das Glück des Johannes Hyrkanos preiſt, de bello iud. lib. I. c. 2. p. 81. ed. Lips. *Τρία γοῦν τὰ κρατιστεύοντα μόνος εἶχε, τήν τε ἀρχὴν τοῦ ἔθνους, καὶ ἀρχιερωσύνην, καὶ προφητείαν· ὁμιλεῖ γὰρ αὐτῷ τὸ δαιμόνιον, ὡς μηδὲν τῶν μελλόντων ἀγνοεῖν κ. λ.* — Vergl. auch Philo, de vita Mosis, der die Würde des Moſes unter demſelben dreifachen Geſichtspuncte dargeſtellt hat.

§. 133. Zeugniß der Wahrheit.

Die heilſame Wirkſamkeit Chriſti iſt zunächſt eine bezeugende und offenbarende, weshalb er auch zuweilen ſeinen ganzen Beruf in das Zeugniß der Wahrheit legt Joh. 18, 37. und das ganze Heil in die befreiende Kraft der Wahrheit, die von ihm ausgehet Joh. 8, 31. Es iſt ewiges Leben, den wahren Gott und ſeinen Geſandten Jeſum Chriſtum zu erkennen Joh. 17, 3. Und diejenigen ſündigen nicht mehr und werden heil, die ihn, den wahren Heiland geſehn und erkannt haben 1 Joh. 3, 6. Auf allen Fall kommt es darauf zuerſt an, daß die in der Welt verdunkelten oder verläugneten Grundverhältniſſe des ewigen Reichs durch den ſelbſt, der ſie in ſeiner Hand hält und ihren lebendigen Mittelpunct abgiebt, auf eine neue und vollſtändige Weiſe der gläubigen Anerkenntniß nahe gebracht, vorgebildet und erwieſen werden. Das Geſetz iſt durch Moſes gegeben, durch Jeſum Gnade und Wahrheit geworden Joh. 1, 17. Dieſer Exeget der göttlichen Dinge V. 18. unterſcheidet ſich aber als ſolcher von allen, die mit ihm oder vor und nach ihm

das Wort Gottes lehren, in mehrfacher Hinsicht. Einmal hat er kein Himmelreich zu lehren, welches als bloße Idee oder als Verheißung die sittlichen Kräfte der Zuhörer in Anspruch nähme, sondern es lehrend stellt er es zugleich in seinem Verhältnisse zu Gott und zur Menschheit dar, bezeugt es mit sich selbst und mit seinen Werken (Matth. 12, 28. 11, 5.), daß der Zeitpunct der Erlösung der Welt eingetreten sei Joh. 5, 25. ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστιν κ. λ. Denn ist offenbar, daß er durch alle seine allgemeinen Lehren vom Reiche Gottes (wie sie in der Bergrede und den Gleichnissen enthalten sind) nur die Demuth und Sehnsucht anreizet, nicht aber die unmittelbare Vollziehung dieser himmlischen Ordnung erfordert, so ist auch desto natürlicher, daß er sich selbst zum Bürgen und Mittler des Eingangs zum Reiche, sich selbst zum wesentlichen Gegenstande seines Zeugnisses und des aufgeforderten Glaubens macht; und alles, was er erlösendes lehren kann, ist nur wahr und gewiß mit ihm selber. Aus diesem Inhalte seines Zeugnisses folgt von selbst, daß dasselbe in Reden nicht allein, sondern im Thun und Leiden zugleich, und daß zwischen beiden Seiten der eigenthümliche Zusammenhang bestehe, den er theils durch das Bekenntniß, durch keinen Fehl die Bildung des Glaubens gehindert zu haben Joh. 8, 46., theils durch die Gewißheit, in der Vollendung am Kreuz dereinst alle nach sich und an sich zu ziehen Joh. 12, 32. zu erkennen giebt. Vollendet sich das heilsame Zeugniß im Tode Joh. 17, 4., so setzt es sich doch durch die Verklärung, die ihm vom Vater wird (V. 5. δόξασόν με), durch die Auferstehung von den Todten, bis dahin fort, wo der Paraklet als Zeuge eintreten kann Joh. 15, 26. In diesem Zusammenhange nun zwischen der Lehre und der Persönlichkeit Jesu ist es zugleich begründet, daß er sich als Lehrer zu den Meistern in Israel, die es zu seiner Zeit gab und zu denen er gezählt zu werden duldete, wie ein Prophet verhielt, ein Ansehn, welches er allerdings in einzelnen Beziehungen auch äußerlich in Anspruch nahm Joh. 2, 15. so wie es ihm auch von

den Anfängern im Glauben zugeſchrieben wurde Luc. 24, 19. *ἀνὴρ προφήτης, δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ.* Von den Propheten aber unterſchied er ſich als der Vollender der Weiſſagung in der Stiftung des N. B., von den Apoſteln und neuteſtamentlichen Lehrern, Evangeliſten und Propheten, durch die Urſprünglichkeit ſeiner Lehre, und durch die Abhängigkeit, in welche er ſie alle verſetzte und die nicht zuläßt, daß ſie einen andern Grund legen, noch daß ſie dieſen ſelbſt vervollkommnen. 1 Cor. 3, 11. Gal. 1, 7.

§. 134. Die Verſöhnung.

Die heilſame Wirkſamkeit Chriſti beſteht zweitens in der Verſöhnung der Welt; denn die Verſöhnung iſt nicht das Ganze, ſondern die Mitte der göttlichen Erlöſung der Menſchheit. Der göttliche Rathſchluß in Chriſto enthält die Wiederbelebung der in Sünden todten Welt. So wie wir in Adam ſterben, ſollen wir in Chriſto belebt werden 1 Joh. 4, 9. Eine weſentliche Beſtimmung oder Veränderung aber kommt dem Menſchen immer gattungsmäßig zu, und was an einer Gemeinſchaft und für ſie gewirkt werden ſoll, muß von einem perſönlichen vermittelnden Anfange ausgehen, welcher das neue Gemeinleben und Gemeinweſen in ſich trägt, es äußert und zueignet. Daß ein ſolcher andrer Adam, neuer Bund und Meſſias kommen ſoll, iſt vorbereitungsweiſe bekannt. Jenes neue Gemeinleben hat ſich altteſtamentlich geäußert und gewiſſermaaßen zugeeignet. Beſonders auf dem Gebiete, wo es in individueller Perſönlichkeit und Wirklichkeit auftreten und ſich offenbaren ſoll. Wenn es nun wirklich eintritt, ſo hat es freilich vor Allem ſich als ſolches fühlbar und erkennbar zu machen. Dieſes geſchieht nicht durch bloße Selbſtbezeugung in der Lehre, nicht durch bloße Behauptung der Identität des Gekommenen und des Erwarteten, ſondern, wie wir ſchon erkannt haben, durch den Geſammteindruck von Wahrheit und Gnade, von Gottesgemeinſchaft,

Heiligkeit und Seligkeit, den die ganze perſönliche Erſcheinung gewährt, und wodurch ſie die empfängliche Umgebung in heilſame Abhängigkeit verſetzt. Wenn jedoch dereinſt dieſe Wirkung des Erlöſers dem Umfang und der Dauer nach unvergänglich ſein und zunehmen ſoll: muß ſie ihre intenſive Vollendung, ſelbſt für die empfänglichſten Anfänger im Glauben, in Gemäßheit der zeitlich-örtlichen oder allgemein menſchlichen Zuſtände erreichen. Dazu gehört, daß das Zeugniß der Wahrheit, daß das perſönliche Zeugniß von dem gegebenen und nothwendigen Uebergange der Menſchheit aus dem Tode in das Leben ſeinen Hinderniſſen nicht nur nicht weiche, ſondern auch an ihnen und durch ſie bis zu ſeiner unvergänglichen Wirkung gedeihe. Dasjenige nämlich, wovon der Erlöſer befreien ſoll, Sünde und Tod, Welt, Fleiſch und Satan, iſt zugleich etwas, welches ſich ſelbſt als ein freies, gutes und rechtes behaupten will, und ſich der heilſamen Affection des Menſchenlebens durch die Erſcheinung des Göttlichen widerſetzt*). Der Anſpruch des Fleiſches fordert einen fleiſchlichen weltlichen Erlöſer und kämpft mit der Aeußerlichkeit des Geſetzes und der Verheißung gegen die Wahrheit des geiſtlichen, alſo, daß das ganze adamitiſche Leben dem Erlöſer gegenüber noch unter dem Unglauben beſchloſſen und mit mehr oder minder bewußter Lüge und Sünde in ſeinem Todesbanne befangen bleibt. So bleibt der ganze Erlöſungs- oder Wiederbelebungs-Proceß noch gehemmt. Die Sünde iſt noch nicht erkannt, ja ſie iſt noch nicht vollendet, um ſo weniger die Schuld vergeben, und die Gnade ganz erſchienen. Der Erlöſer beharret dem gegenüber nicht nur auf ſeinem Zeugniſſe, daß er es ſei, ſondern auch in der kräftigen Offenbarung in aller Wahrheit und Liebe, ohne irgend die Sünde des Unglaubens zu erwiedern oder ſich in dieſelbe mit hereinziehen zu laſſen, aber auch ohne den Entwicklungs- und Selbſtvernichtungs-Proceß der Weltſünde durch Acte der ſichtbaren Herrlichkeit und unzeitigen Richterlichkeit zu unterbrechen. Unaufhaltſam fährt er fort ſich dem Men-

ſchenleben in der Selbigkeit ſeiner heiligen Liebe zu offenbaren und in daſſelbe herein zu leben; welches Thun eben ſein bitteres Leiden und Sterben iſt. Und was er in ſolchem Thun leidet und in ſolchem Leiden thut, ſich eben auch der ſündigenden Welt zueignend und vorbehaltend, das iſt der Inhalt ſeiner verſöhnenden und zugleich verſühnenden Thätigkeit, in welche die bezeugende und vorbildende übergeht. Denn er hat ſich nicht nur, um dieſe zu beginnen, der menſchlichen Endlichkeit und Schranke mit Entäußerung ſeiner Herrlichkeit, ſondern auch um ſie fortzuſetzen und zu vollenden der Weltſünde im unſchuldigen Leiden des Todes und der Schmach theilhaftig gemacht.

*) Röm. 5, 6—10. ἔτι ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, ἀσεβῶν, ἁμαρτωλῶν, ἐχθρῶν — Χριστὸς ἀπέθανε. Dieſe Feindſchaft gegen das Licht, oder auch dieſe Unempfänglichkeit für das geiſtliche Heil, welche von der göttlichen Liebe als verſöhnender Gnade zu überwinden iſt, war nicht nur in dem engen hiſtoriſchen Wirkungskreiſe des Erlöſers, obgleich in ſehr verſchiednen Graden und Arten, etwas Allgemeines — Alle, auch die empfänglichſten, wurden irgend wieder ungläubig, kleingläubig, und ärgerten ſich an ihm Luc. 22, 31. ff. — ſondern auch die Welt überhaupt beſteht aus ſolchen ἐχθροῖς — welche in ihrer Schuld oder leidentlichen Feindſchaft gegen Gott und ſeine Wahrheit einer verſöhnenden Aneignung des Erlöſers bedürfen. Alle Sünder als ſolche hegen die Nothwendigkeit, daß der Zeuge der Wahrheit ſterbe, in ſich Luc. 18, 8. In allen muß, ehe ſie das Leben von Chriſtus empfangen können, erſt die Sünde der Lüge überführt, als Schuld gelöſt, als Feindſchaft getödtet werden. Die Sünde muß ſich für Alle an dem Erlöſer vollenden, erſchöpfen, vernichten. Daher entſpricht die bloße bezeugende und vorbildende Thätigkeit dem menſchlichen Erlöſungsbedürfniſſe keineswegs. Die Socinianiſche Anſicht beſchränkt die erlöſende Wirkung Chriſti auf Lehre und Beiſpiel. Aber ſo wichtig und weſentlich das Zuſammenſein von Lehre und Vorbild für die Begründung des Heiles iſt: ſo kann es doch an und für ſich weder verſöhnen noch von unverſöhnten Herzen in ſeiner Wahrheit erkannt und anerkannt werden. Oder ſofern es erkannt wird, richtet es und ſtraft es vielmehr als daß es heilet, und ehe es beſſern und heiligen könnte, müßte es begnadigen.

Das Vorbild als ſolches iſt eben dem Sünder ein fremdes. Soll es ganz für uns und nicht eben ſo ſehr wider uns ſein, ſo müſſen wir es als ein uns geſchenktes Gemeinleben, als einen Anfang unſers neuen Daſeins, als eine Bürgſchaft unſrer Begnadigung dergeſtalt erkennen, daß ſeine Unerreichbarkeit nur noch mehr uns in ſeine Gemeinſchaft hereinziehet. Das findet aber erſt ſtatt, wenn es ſich auf verſöhnende Weiſe vollendet hat. Der Erlöſer giebt allerdings denen, die durch ihn verſöhnt und geheiligt ſind oder werden ſollen, einzelne Beiſpiele Joh. 13, 15. und iſt ihnen ein lebendiges Gebot und Beiſpiel 1 Petr. 2, 21., aber dadurch und darinnen verſöhnet er nicht. Wenigſtens würde ſein Beiſpiel zu einer Verſöhnung im Sinne der Socinianer noch viel wirkſamer, wenn er ſelbſt ſich zu verſöhnen gehabt hätte und ſelbſt ein ſündiger, fehlender Menſch geweſen wäre, wie denn auch der dem Socin ſinnverwandte Camillus Renatus geradehin gelehrt haben ſoll, quod Christus habuerit carnem peccati et concupiscentiam et ob id sit dictus maledictus peccator etc. vid. *Illgen*, Symbol. ad vitam et doctr. Laelii Socini illustrandam I. p. 49. — In dieſem Falle wäre das Beiſpiel Chriſti kein vollkommen gutes, oder die allgemeine Sündhaftigkeit nichts Verwerfliches und eine gemeinſame Verſöhnung nichts nöthiges, noch etwas mögliches oder wirkliches. Iſt aber, im entgegengeſetzten Falle, Chriſtus impeccabilis, während die ſündige Menſchheit bedarf durch einen Mittler verſöhnt zu werden, ſo iſt ſein Beiſpiel als ſolches nicht das verſöhnende, weil eben in formeller Hinſicht derjenige, der urſprünglich von der Sünde ausgenommen iſt, denen, die es nicht ſind, auch nicht für ein wahres ſie angehendes, ermuthigendes Beiſpiel gelten kann. — Auch noch in andrer Hinſicht iſt die Verſöhnung nicht lediglich für einen Theil der belehrenden Thätigkeit Jeſu anzuſehen. Allerdings bezeugt der Herr Marc. 10, 45. Joh. 6, 51. daß er zur Verſöhnung zu leiden habe und macht auch für dieſe Verſicherung auf Glauben Anſpruch. Die Kritik kann nicht nachweiſen, daß die Verſöhnungslehre erſt in die Reden Jeſu durch Zurücktragung gekommen ſei, noch die Exegeſe aus den betreffenden Stellen die Vorſtellung des verſöhnenden Leidens wegſchaffen, eine Vorſtellung, die im Allgemeinen der Zeit nicht fremd war. S. das Gebet des ſterbenden Eleaſar 4 Macc. oder *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ* §. 6. in Iosephi Opp. T. V. Lips. S. 265. — Allein die wirkliche That und Thatſache des Leidens Chriſti iſt nun nicht bloß die Verſiegelung dieſer Ausſprüche noch als ſolche nur Hinweiſung auf die Verſöhnlichkeit Gottes für jedermann, ſondern ſie beweiſet zunächſt

ſich ſelbſt, ſie iſt die verſöhnende Vollendung des Zeugniſſes der Wahrheit und des Lebens Jeſu als eines mittleriſchen Gemeinlebens der Menſchheit.

§. 135. Fortſetzung.

Der letzte Grund dieſer Vollendung des Erlöſers iſt derſelbige mittleriſche Gott, der von Anfang den Sohn dargegeben hat. Sein Wille iſt es, ſein Rathſchluß, ſich die abwendige Welt in Chriſto zuzuwenden, ſie ſich zu verſöhnen *), folglich ihr die Sünde zu vergeben. In dieſer Rückſicht wird Gott nicht verſöhnet, ſondern verſöhnet in Chriſto ſich die Welt. 2 Cor. 5, 18—21. Epheſ. 2, 16. Col. 1, 22. Röm. 5, 10. 11. Der Erlöſer erkennt in der Beſchaffenheit der Welt ſowie in der Schrift, indem ſich an dieſen Gegenſtänden das Bewußtſein von der Art und Weiſe des meſſianiſchen Verfahrens und von ſeiner Beſtimmung entwickelt, den Willen des ihn nicht verſchonenden Vaters, und nimmt ihn unter dem unſchuldigen Widerſtande der reinen menſchlichen Natur in ſeinen Willen auf. Das iſt ſein Gehorſam Röm. 5, 19. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8. Jedoch ſcheint in dieſer Weiſe die Welt zwar durch Chriſtum, aber nicht um Chriſti willen verſöhnt und mit Vergebung begnadigt zu werden. Nämlich in dieſer Weiſe der Offenbarung, des Zeugniſſes, oder ſo, daß die ungeachtet des ſündigen Widerſtandes der Welt ſich bis in den Tod fortſetzende und in der Auferſtehung verklärte Herablaſſung des Sohnes Gottes zu ihr mehr die Vergebung erſchließen und vorausſetzen laſſe als bewirke. Denn Gottes an und für ſich gnädiger Wille wirket in der Einwilligung Jeſu, in ſeinem Bekenntniſſe zu leiden und zu ſterben, und durch die wirkſame Gemeinſchaft, in die er die Gläubigen mit dem Verklärten verſetzt — das Offenbarſein ſeiner Gnade. Allein ſoviel auch in dieſer Anſicht ſchon von evangeliſcher Wahrheit enthalten iſt, ſo iſt es doch weder alles noch etwas für ſich ſelbſtſtändiges. Die Schrift lehrt nicht bloß eine Verſöhnung der Welt (καταλλαγή, recon-

ciliatio), ſondern auch Verſühnung der Sünde der ganzen Welt (ἱλασμὸς, expiatio 1 Joh. 2, 2.). Sie bezieht Gottes That und Willen auch unmittelbar auf das Leiden und den Tod Jeſu 2 Cor. 5, 21. Der Erlöſer giebt Bezahlung für viele; und die Erfahrung, daß er in der Geſtalt eines Miſſethäters im Tode erſchien, Gal. 3, 13., entſpricht dem Vorbilde des Meſſias, nämlich dem ſtellvertretenden Leiden des einzig erwählten Knechtes Gottes Jeſ. 53., vergl. Joh. 1, 29. 1 Petr. 1, 19. 2, 22., entſpricht dem erforderten, einmaligen und vollkommnen Sühnopfer, Hebr. 9, 11. Röm. 3, 25., kraft deſſen erſt ein göttlich Volk wahrhaft gottesdienſtlich und zugangsfähig werden konnte. Der Erlöſer hat, da er um ſeinetwillen und für ſich als der ſchlechthin unſchuldige nicht zu leiden hatte, nur für Andre, (περὶ, ὑπὲρ) folglich auch an ihrer Statt (ὑπὲρ, ἀντὶ; ἀντίλυτρον) den Tod gelitten, und den Tod überwunden, ſo daß er das Ende jeder Verdammniß oder Begnadigung iſt, welche nur die geſetzliche wäre. Es ergiebt ſich aus dieſen Vorſtellungen, daß Chriſtus vermöge eines ſtellvertretenden und in der Stellvertretung genugthuenden Gehorſams und Leidens unſre Gerechtigkeit oder unſre Rechtfertigung iſt.

*) In Bezug auf die Vorſtellung καταλλάσσεσθαι vergl. auch 1 Cor. 7, 11., und Döderlein Instit. theol. chr. II. p. 326. sq. Ob und wie die Worte Verſöhnung und Sühne in der Origination zuſammengehören, gilt hier ganz gleich. Genug, daß nach unzweifelhaftem Sprachgebrauche ihre Bedeutung gerade ſo unterſchieden iſt, wie die Bedeutung von reconciliatio und expiatio. Jener Act kann durch die bloße Sinneserklärung und Offenbarung, dieſer nicht ohne eine leidentliche Leiſtung geſchehen.

§. 136. Beſchluß.

Die Begriffe von dieſer Stellvertretung, Zurechnung und Genugthuung aber ſind nicht nach Maaßgabe der Vorſtellung von einem Verhältniſſe zu bilden, welches dem Erlöſer ein fremdes, und in ihm eben als ein vergangnes zu denken iſt.

Nicht wie ein einzelner zu einzelnen ſtehend vertritt der Verſöhner unſre Stelle oder leiſtet er genug; nicht das, was nach abſtrakter Nothwendigkeit wir zu leiden hätten, leidet er in empiriſcher Wirklichkeit, gleich als wäre er auch wirklicher Sünder, ſo wie er es wirklich nicht iſt; nicht einem zwiefachen Wirken erſt der Gerechtigkeit dann der Gnade Gottes giebt er ſich hin, gleich als ob die eine neben der andern und gegen ſie etwas wäre. Vielmehr müſſen dergleichen Antinomieen, anſtatt in die göttliche oder menſchliche Natur und in die Perſon des Gottmenſchen eingeführt zu werden, in der Wahrheit der Verſöhnung verſchwinden. Da die Schrift in Gott einen einigen und keinen andern letzten Grund des Leidens Jeſu kennt als dieſelbe Liebe, in welcher er der Welt ſeinen Sohn geſandt, ſo muß auch von dieſem Grunde aus allein jede göttliche Nöthigung des Heilandes in den Tod der ſündigen Welt verſöhnend einzugehen verſtanden werden können. Jene Liebe, die Verneinung aller urſprünglichen Willkür, Gunſt, Gleichgültigkeit oder Feindſchaft, hat eben als ſolche in allen ihren alſo auch in den vollkommenſten Mittheilungen an ſich ſelbſt ihre Schutzwehr gegen das Böſe, ihre Negation gegen die Sünde d. h. ſie iſt eine heilige und gerechte. Denn die Gerechtigkeit, durch welche das Böſe immer wieder vom Guten geſchieden, das Recht in immer höherer Entwickelung der Geſetzgebung geoffenbart, und die Sünde gerichtet, der Sünder geſtraft wird, iſt nicht ohne die Liebe, ſondern in ihr und aus ihr. Demgemäß bedarf auch die erlöſungsbedürftige Welt eine ſolche Erlöſung, vermöge welcher ſie nicht nur wiederbelebt wird in ihrer Fähigkeit von Gott und für Gott, ſondern auch in ihrer ſündigen und fleiſchlichen Eigenheit getödtet, und nicht entſchuldet ohne enteignet zu werden, und ohne die Macht zu empfangen ſich ſelbſt zu beſtrafen und durch den Tod der Buße ins Leben einzugehen.

Dieß iſt eine Macht, die ihr nach dem Fleiſch und unter dem Geſetze nirgends verliehen iſt und während der bloßen Dul-

dung der mehr oder minder merkannten Ungerechtigkeit nicht verliehen wird. Folglich bedarf sie der Gemeinschaft eines Mittlers, eines dazu mächtigen Vorgängers, der in der unveränderlich heiligen Liebe seines Mittheilungs-Bestrebens den Tod von der Sünde ihres Unglaubens empfängt, um in der Herrlichkeit seiner Todesüberwindung ihr das Leben zu geben, und der ihr das Leben gebend ihrem Fleische und dem verdammenden Gesetze den Tod bringt. Indem der Welt Ungerechtigkeit sich an dem Heiligen und Gerechten vergehet, vollendet und erschöpft sie sich; er erduldet sie in der Herrlichkeit seiner Unschuld, um sie durch seinen Geist an uns zu strafen. So, in ihrem Gerichte wird die Sünde vergeben; so, in ihrer Strafe wird sie versöhnt. Nur in der zwiefach gegenseitigen, leidentlichen und wirksamen Gemeinschaft zwischen der Welt und dem Erlöser ist es wahr, daß er an ihrer Stelle den Tod leidet und Gotte sich opfert. Nur als die Macht und Möglichkeit unsrer wirklichen Entsündigung ist sein Gehorsam bis zum Tode eine Bezahlung für viele. Nur in der Macht seines geistlichen Mitgefühles mit dem Verderben der Welt und seines ringenden Strebens nach ihrem Heile erleidet er innerlich die Sündenstrafe der Welt. Auf ihn übergetragen wird sie eine andre, und der vollkommne Widerspruch seines Werthes und Geschickes, der nicht duldet, daß er an der Sünde selbst im Leiden des Todes Antheil habe, löst sich dadurch auf, daß er ihm zur Verklärung gereicht und an uns sich zu unsrer Seligkeit wiederholet.

So ist Christus uns zur Gerechtigkeit gemacht, und das ausschließliche Princip aller einzelnen Rechtfertigungen geworden. Denn gleichwie Gott infolge der Sünde Adams den Tod, ein Strafgericht, auch herrschen ließ über diejenigen, die *nicht wie Adam* gesündigt hatten: der Gemeinschaft wegen, zu der das ganze Geschlecht bestimmt war; also haben auch infolge des vollkommnen Gehorsams Christi an der Rechtfertigung zum Leben Viele, Alle Antheil, die nicht wie Christus gestor-

ben ſind und auferſtanden. Womit weder das eine ausgeſchloſſen iſt, daß doch auch jene zum Tode geſündigt haben Röm. 5, 12. noch das andre, daß es einen Gehorſam des Glaubens (und in ihm ein Mitſterben und Auferſtehn mit Chriſto Röm. 6.) giebt, ohne welchen die individuelle Verſöhnung nicht zu erlangen iſt.

Anmerk. 1. Die Vorſtellung Löſegeld, Bezahlung, Ranzion wird, wenn man ſie als ſolche nach allen ihren Momenten an dem Todesleiden Chriſti vollziehen will, durch andre Vorſtellungen wieder aufgehoben. Denn es giebt keinen Pact zwiſchen dem Erlöſer und dem Tode, oder zwiſchen dem Erlöſer und dem Teufel, da der letztre vielmehr von jenem ſeiner Macht und Beute beraubt wird, oder Chriſtus dem Feinde in ſeinem Rechte entgegenſteht u. ſ. w. Demungeachtet war von Origenes her bei griechiſchen und lateiniſchen Vätern, dort bis auf Johannes von Damask, hier bis auf Abälard von einem Eigenthumsrechte des Teufels in Sachen der Erlöſung die Rede. Noch der heilige Bernhard zürnt gegen Abälard, der ſolch Recht beſtritten. Bald ging man mit Anſelm zum Gedanken des göttlichen Rechts und der zugleich fordernden und zahlenden Gottheit über. Die Vorſtellung des Löſegelds als ſolche ſieht nie aufs Recht, ſondern auf faktiſche Zuſtände, ſie ſteht auf die in der Liebe nothwendige Hingebung und auf die wirkliche Befreiung, allerdings auf das Für und Anſtatt.

Anmerk. 2. Die Vorſtellung des altteſtamentlichen Opfers als einer durch Hingabe und Selbſtentäußerung vollzogenen Gemeinſchaft mit Gott, wird fürs erſte in dieſer Allgemeinheit auf Jeſum und ſeinen Tod angewandt. Er heiligt ſich für die Jünger, damit ſie geheiligt werden Joh. 17, 19. Die That ſeines leidenden Gehorſams iſt eine Weihung an Gott, wodurch ſein Leben ein zur Heiligung der Gemeinde vollkommnes Gemeinleben wird. Hier iſt der dem Opfer vorangehende Zuſtand nur als ein Nochnichtdaſein der Heiligkeit und Reinheit anzuſehen. Die durch das Opfer Geheiligten vermögen nun auch ſelbſt als Prieſter zu fungiren, ſich und das Ihre zu opfern Phil. 2, 17. 4, 18. Röm. 12, 1. 1 Petr. 2, 5. In ſpecieller Beziehung iſt Chriſtus das Opfer der Erhaltung und Erneuerung des Bundes, ein Paſſah-Opfer Matth. 26, 28. 1 Cor. 5, 7. denn in der Gemeinſchaft ſeines Todes, Blutes, Leibes giebt es Stiftung, Erhaltung, Erneue-

rung der Gemeinſchaft mit Gott. Schon hier finden Beziehungen auf Sünde und deren Vergebung und Verſöhnung ſtatt: — εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν Matth. 26, 28. Hebr. 9, 22. καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις, weil die gänzliche Hingabe nicht nur die Zukunft und Pflicht verbürgen, ſondern auch eine Vergangenheit beendigen ſoll, die Vergangenheit der begangenen und nicht geſühnten Bundesbrüche. Insbeſondere aber gilt doch die Beziehung des Todes Jeſu auf Sühnopfer und auf das große Verſöhnungsopfer 2 Cor. 5, 21. Röm. 3, 25. Hebr. 8. 9. 10. 1 Petr. 2, 24. Dieſe Vorſtellung nun hat zum Hauptmomente Gott ſelbſt, als den das Mittel und Verfahren einer Wiedervereinigung des Sünders mit ihm eröffnenden und darreichenden, welches ſowohl 2 Cor. 5, 21. als vorzüglich Röm. 3, 25. in dem προέθετο ſich ausdrückt. Gott iſt es, der dem Sünder und dem ſündigen Volke der Theokratie die Wiedererlangung der Gottesdienſtfähigkeit und Gottesgemeinſchaft möglich macht, Gott, der Chriſtum als Sühnopfer, ἁμαρτίαν, und als Grund und Mittel der Verſühnung allen Verſchuldeten darſtellt. Im A. T. iſt dieſer Grund ſymboliſirt; die Momente deſſelben fallen aber in der Symbolik auseinander: Opfer und Prieſter, Hoherprieſter und Allerheiligſtes, Reinheit des Opfers und Tod, Blut. Die wirkliche Verſühnung, die Gott ſtiftet und darreicht, iſt die Nichtverſchonung ſeines Sohnes in der That des einzigen Unſchuldigen, der ſich Gotte für ſein Volk im Leiden des Todes (mit tödtlicher und belebender Wirkung für das Volk) als einen Bürgen der Heiligung des Volkes hingebenden Erlöſers. Die das geiſtliche Mitſterben und Aufleben des Volkes verbürgende und wirkende That des heiligen Leidens Jeſu iſt ſelbſt wieder Wirkung und Offenbarung der heiligen Liebe oder der Gerechtigkeit Gottes und wirket in ihre Urſache zurückgehend die Vergebung der Sünde, nämlich der Sünde, die als bloß geduldete nicht, wohl aber als vergebne und in der Vergebung tilgbare und getilgte und wie ein bloßes Leiden auf den zu verherrlichenden Gerechten übergegangne, dem Gläubigen in Chriſto dann nicht mehr zugerechnete Sünde der δικαιοσύνη Gottes entſprach. S. über die Bedeutungen des alt- und neuteſtamentlichen Opfers vorzüglich Klaibers angeführte Schrift, wenn ſie auch in Beſtreitung der Satisfactions- und Straftheorie zu weit zu gehen und den Unterſchied des Sühnopfers von den andern zu ſubjectiv und innerlich zu ſtellen ſcheint.

Anmerk. 3. Vorzugsweiſe die ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης Röm. 3, 25. 26. iſt Urſach geweſen, den Begriff von iustitia retributiva in die Lehre

von der Verſöhnung einzuführen. Und zwar nach Einigen iſt die Gerechtigkeit Gottes darin offenbar, daß Gott das den Menſchen mit der ihnen angebornen Erbſünde widerfahrne Unrecht durch die ihnen widerfahrne Gnade in Chriſto aufhebt, während Andre, Mehrere, ſie darin ſehen, daß Gott nicht ohne Genugthuung und Geſetzerfüllung, leidende und thätige, das Volk der Sünder begnadigt. Aber dergleichen Begriffe von Gerechtigkeit hat ſchon die obige Lehre von den göttlichen Eigenſchaften berichtigt.

§. 137. Begründung des Reiches.

So beſchränkt in dem Stande der Erniedrigung die Ausübung der königlichen Gewalt iſt, die dem Erlöſer zukommt und vermöge welcher er ein göttliches Volk (Tit. 2, 14.) bildet, alſo die einzelnen ihm anhangenden Glieder mit einander vereinigt*); ſo fehlt ſie doch nicht. Jeſus bekennt ſich zu dem wahrhaftigen Königthume in ſeiner Perſon ſo entſchieden, daß dieſes der Welt zur äußern Veranlaſſung wird, ihn zu verdammen und zu tödten Joh. 19, 19. Er beruft in ſeiner Machtvollkommenheit zu ſich, wen er will Joh. 1, 44. 15, 16.; ertheilt perſönliche Verheißungen Matth. 16, 19., verordnet durch verheißungsvolle Gebote eine äußere Gemeinſchaft der Gläubigen und Betenden Matth. 18, 18—20., ſtiftet für dieſe Gemeinſchaft unterpfändliche Bundeszeichen Matth. 26, 26. 28, 18., ſendet und rüſtet Ausgeſonderte zur Einladung aus Luc. 9, 2. Joh. 20, 21., und gebietet den Jüngern zuſammen zu bleiben die Verheißung des Vaters erwartend Luc. 24, 49. Daß auch dieſe Art ſeines Wirkens zur Erlöſung gehöre, ergiebt ſich theils daraus, daß ſie in allen ihren Erfolgen die ganze eigenthümliche Tugend und Herrlichkeit Chriſti mit erforderte, theils daraus, daß ſie zum ganzen ſeines Erfolgs ſelbſt mit erforderlich und eine gewiſſe Bedingung auch der prophetiſchen und hoheprieſterlichen Wirkſamkeit war.

*) S. Schleiermacher, Glaubensl. II. S. 269. „Zum vorläufigen Verſtändniß iſt zu erinnern, daß im Judenthume den Königen das eigentliche Regiment, das Zuſammenhalten und Erneuern und Ver-

beſſern der Gemeinſchaft oblag, die Prieſter aber das unmittelbare und mehr innerliche Verhältniß des Volkes und der Einzelnen zu Gott verwalteten ꝛc." S. 271. „Wollte man hingegen die königliche (Thätigkeit) ausſchließen: ſo würden die andern beiden zuſammengenommen, indem ſie jeden Erlöſten mit dem Erlöſer allein verbänden, doch nur einen unerfreulichen und, genauer betrachtet, unchriſtlichen Separatismus hervorbringen ꝛc." S. 302. „Das königliche Amt iſt nicht ſo zu denken, als ob es erſt nach ſeiner Erhebung von der Erde beginne; ſondern ſowie er ſelbſt ſagte, nicht daß er ein König werden werde, ſondern daß er einer ſei: ſo hat er auch ſein königliches Anſehn ſchon während ſeines Aufenthalts auf Erden ausgeübt, auf der einen Seite indem er Geſetze für ſein Reich gegeben ꝛc., — auf der andern Seite durch die unmittelbare Gewalt, welche ihm über die Gemüther zu Gebote ſtand." —

§. 138. Erhöhung.

Einer gewiſſen Rechtfertigung bedarf der Erlöſer ſelbſt, der ſich in dieſer Welt jene dreifache Würde und Amtsthätigkeit zugeeignet hat, nämlich derjenigen, welche ihm in der Auferſtehung von den Todten Röm. 1, 4. AG. 3, 15. 26. 4, 10. in der Erhöhung zur Rechten Gottes Hebr. 10, 12. und in der Mittheilung des Geiſtes 1 Tim. 3, 16. ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι — ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ — zu Theil wird. In der That iſt ſie aber unſre eigne Rechtfertigung. Denn ohne die Auferſtehung iſt unſer Glaube eitel und wir ſind noch in unſern Sünden 1 Cor. 15, 17. Die Verſühnung aber im Tode (expiatio) iſt erſt mit der Auferſtehung Röm. 4, 25. oder nach Hebr. 7, 25. 10, 12. mit der Erhöhung und noch weiter mit der eigens von Gott geſtifteten Verkündigung (λόγος τῆς καταλλαγῆς) 2 Cor. 5, 19. die volle Verſöhnung (reconciliatio). So wird er einmal durch Leiden vollendet Hebr. 2, 10. und dann durch die Verklärung, um welche er den Vater gebeten hat Joh. 17, 5. Die thatſächliche Erhöhung aber, von welcher er ein anſchauliches Zeichen gab Luc. 24, 51. Marc. 16, 19. AG. 1, 9. und die an dem gemeinſamen Wiſſen und Glauben der Apoſtel ihr Zeugniß hat Joh. 20, 17. Epheſ. 4, 9. Col. 3,

1—3. 1 Tim. 3, 16. ἀνελήφθη ἐν δόξῃ AG. 3, 21. iſt zunächſt zwar für den wunderbaren Ausgang aus der Welt anzuſehen, der der wunderbaren Geburt des Herrn entſpricht Joh. 16, 28. und zum andern für die theils verneinende theils bejahende Bedingung der Vollendung der Jünger zu Apoſteln und zu einer geheiligten Gemeinde; endlich aber für diejenige Belohnung Phil. 2, 9. Jeſ. 53, 10—12. und zuſtändliche Vollendung des Herrn, vermöge welcher er das dreifach begründete Heil, das Zeugniß der Wahrheit, die Verſöhnung, und die Bildung der Gemeinſchaft nicht nur in Bezug auf Zeit und Raum zu vollkommner Wirkſamkeit bringt und darin erhält Matth. 28, 20. Epheſ. 4, 11. 16. Joh. 17, 22. 1 Joh. 2, 1. 2., ſondern auch ſein Volk einer noch höhern äußern und innern Vollendung ſiegreich entgegenführt 1 Cor. 15, 27. 28.

Zweites Hauptſtück.

Von der Aneignung des Heils.

§. 139. Gnade und heiliger Geiſt.

Erſt der vollendete Mittler des neuen Bundes Hebr. 9, 15. theilt den Seelen der Menſchen die Gabe der ewigen Erlöſung mit, durch den heiligen Geiſt, der alles vom Seinigen nimmt, Joh. 16, 13. 14. Denn ein andres iſt die Erwerbung des Heils (εὕρεσις λυτρώσεως Hebr. 9, 12.), ein andres die Ertheilung deſſelben an den einzelnen Menſchen. Ein andres iſt das zubereitete Heil (τὰ χαρισθέντα ἡμῖν 1 Cor. 2, 12.) und das angeeignete (μέτοχοι Hebr. 3, 1. 6, 4.). Ein andres iſt die Gnade unſers Herrn Jeſu Chriſti und die Gnade des

heiligen Geistes. Durch jene ist die ganze Welt (κατὰ δύναμιν) versöhnet 1 Joh. 2, 1. 2., durch diese werden immer mehrere (κατ' ἐνέργειαν) mit Gott versöhnet 2 Cor. 5, 20. δεόμεθα ὑπὲρ χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ. S. oben §. 26. §. 81. und 84. über die nothwendige andre oder auch dritte Causalität des Heils.

Anmerk. Gnade heißt die göttliche Causalität des Heils erstlich im Gegensatz des Gesetzes, des Lohnes, des Verdienstes Röm. 4, 4. 3, 23. Tit. 2, 11. 3, 7., zum Andern aber im Gegensatze der Natur und des eignen Vermögens 1 Cor. 15, 10. Ephes. 1, 8. Das Werk des Gnaden-Geistes (Hebr. 10, 29.) wird z. B. Ephes. 3, 16—19. beschrieben.

§. 140. Ordnung des Heils.

Sowie die Begründung des Heils in der Person des Erlösers nicht zauberisch, sondern, indem sie sich zunächst der Lehre und des Zeugnisses bedient, in Gemäßheit des menschlichen Grundverhältnisses verfährt, welches die Freiheit in sich schließt: so muß die Aneignung des Heils gleichfalls zuförderst darauf wirken, daß die freie Empfänglichkeit des Menschen angeregt oder hervorgerufen werde. Diese Vermittlung der Gnadenwirkung durch Wort, Kirche und Sacrament, schließt das Bedürfniß eines unmitttelbaren Werkes Gottes am menschlichen Herzen nicht aus, und der Anfang der Wiedergeburt aus dem Geist, wo er wirklich statt gefunden, hindert nicht, daß es eine immerwährende Fortsetzung desselben bis zu einem Ende gebe, welches in dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit niemals abzusehen ist. Diesem dreifachen Verhältnisse entsprechen die drei Lehrstücke von der Berufung des Sünders durch das Evangelium, von der Wiedergeburt aus dem Geist, und von der Heiligung des menschlichen Lebens.

Anmerk. Die Scholastik des Mittelalters konnte die Lehre von der Zueignung des Heiles nicht richtig darstellen, weil sie mehr den kirch-

lichen Lebenslauf der Chriſten, wie er ſich an den Momenten des Sacraments entwickeln ſollte, als die Heilsordnung im Auge hatte. Indeſſen betrachtete ſie vorzugweiſe die vorbereitende und rechtfertigende Gnade, und dann wieder die Taufe und die Buße nach der Taufe. Der letztre Unterſchied verliert im Proteſtantism ſeine Bedeutung, weil jede Wiederbekehrung des wiedergefallnen Menſchen der erſten weſentlich gleich iſt. Die Dogmatik der Reformation achtete anfangs nur auf das Moment der Rechtfertigung durch den Glauben und entwickelte dieſes nach Umſtänden, oder entwickelte vielmehr nur den Glaubensbegriff weiter: h. Geiſt, Buße, Werke, Liebe. Später nahm ſie den Unterſchied der gratia praeparans und convertens, wohl auch sanctificans, conservans, glorificans oder doch regeneratio, renovatio u. ſ. w. auf. Die Myſtik des Mittelalters hatte weniger die Individualiſirung des Heiles als die Enteignung des Einzelnen oder die Stufen der unio im Sinne; und die Proteſtanten haben fehlerhafter Weiſe dieſe unio mystica als ein beſondres letztes gezählt, was es nicht ſein kann, da die wahre myſtiſche Union mit Gott bereits in der Wiedergeburt und Heiligung geſetzt iſt. Gleicher Irrthum iſt es, wenn eine beſondre τελεωσις (nach falſcher Faſſung der Ausdrücke des Hebräerbriefs) den Abſchluß machen ſoll. Die Erneſti'ſche Schule hat die übliche Ordnung nicht mit viel beſſerm Glück als die Eintheilung des Amtes Chriſti kritiſirt; denn der Hauptunterſchied Iustificatio und Sanctificatio, Vocatio und Regeneratio liegt doch auch im bibliſchen Sprachgebrauch deutlich vor. Zwei Reihen, die objective und ſubjective (ακοη, πιστις) wie de Wette ſie vorſchlug, können nicht durchgeführt werden, und helfen auch nicht zur Löſung der Aufgabe. Die richtige Eintheilung hat Schleiermacher eingeführt, wiewohl ſie durch die ältere: gratia praecurrens, operans, cooperans, und anderes eingeleitet war. Die Eintheilung muß allerdings pſychologiſch ſein, aber nicht ſo, daß wie bei Hollaz und Ammon das Verhältniß von Gefühl, Verſtand und Wille zum Grunde gelegt wird, in welchem Falle ſich für die Heiligung nichts weiteres mehr finden läßt, ſondern ſo, daß die Seelenzuſtände, oder das geiſtige Leben in Bezug auf Vermittlung, Princip und Entwicklung in Betracht kommen. Man darf dieſes dreifache: Berufung, Rechtfertigung, Heiligung auch auf Chriſtus als Propheten, Prieſter und König zurückführen.

A. Von der Berufung.

§. 141. Wahl.

Die göttliche Berufung ist nicht bloß als die allgemeine Veröffentlichung der in Christo gestifteten Versöhnung, als die Predigt der Gnade und Einladung zum Gastmahle des geistlichen Lebens überhaupt, wie sie in der Aufeinanderfolge einzelnen Zeitaltern, Weltmassen und der Bestimmung nach der ganzen Welt zu Theil wird nach Sprüchw. 9, 1. f. Luc. 14, 17. Matth. 11, 28. Marc. 16, 15. Tit. 2, 11. 1 Tim. 3, 16. zu denken, sondern ergehet als Einwirkung auf Erkenntniß, Herz und Willen in ihrer Besonderung an die menschlichen Einzelwesen. Zur Erwählung aber hat sie ein zwiefaches Verhältniß. Sie erscheint in den Gerechtfertigten als Folge der Erwählung Röm. 8, 29. oder fällt mit der Erwählung und Rechtfertigung zusammen, so daß ein Gegensatz von Berufenen und Erwählten nicht statt findet. Sie bringt aber auch das Verstocktsein oder die Unempfänglichkeit und in ihr das Noch-nicht oder Nichtbestimmtsein ans Licht. 1 Petr. 2, 8. Denn obwohl Gott will, daß allen geholfen werde 1 Tim. 2, 4. und kein persönliches Wesen zur Verdammniß geschaffen hat *), so erreicht doch die Weisheit der göttlichen Gnade auch an denen, welche eine Zeit lang oder auf immer widerstehen, und durch sie ihre heiligen Absichten Röm. 9, 17. 22. 11, 33. Der allmählige Eingang der Menschen in die Gemeinschaft Christi erfolgt nach einem Plane des berufenden und erwählenden Gottes, welcher eben so sehr von unsrer Meinung und Erwartung abweicht (*ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ* Röm. 11, 33.), als er die Ansprüche des Verdienstes und der Werke ausschließt 9, 11. *ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος.* Immer und immer wieder werden die Ersten die letzten, und die Letzten die ersten sein. Nach seiner eigenthümlichen Auswahl läßt Gott die einzelnen durch das Evangelium, und zwar allen Arten und Geschlechtern der Men-

ſchen ohne Unterſchied (οὐ γὰρ ἐστι διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος Röm. 10, 12.) beſtimmt iſt, zum Hören und Glauben und Bekennen gelangen Röm. 10, 14. Diejenigen aber, die dem Evangelium nicht gehorchen, deſſen Schall in alle Lande geht und deſſen Ruf deutlich und anhaltend genug iſt 10, 16—21., ſind auch vorderhand von Gott verſtockt und verworfen, damit durch ihr Zurückbleiben die Barmherzigkeit des berufenden und wählenden Gottes an den Unberufenen und Entfernten deſtomehr verherrlicht und der Eifer in Allen hervorgerufen und unterhalten werde Röm. 11, 8—24. Dennoch erleidet die Gültigkeit irgend eines urſprünglichen Berufs durch gezeitigte oder aufgehaltene Aufnahme der Einzelnen keinen Eintrag, denn Gott, der reich für Alle bleibt 10, 12., will das Leben der Einen nicht vom Tode der Andern gewinnen Röm. 11, 25—32.

*) Von vorweltlicher, ewiger Beſtimmung zur Verdammniß, oder von göttlicher Erſchaffung zur Unſeligkeit iſt in der heiligen Schrift nirgends, auch dann nicht die Rede, wann Röm. 9, 22. σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν erwähnt werden, an welchen der Zorn und die Macht Gottes erzeigt werden ſoll. Dieſe Stelle tritt offenbar als Nachbildung von Sap. 12, 20. auf. εἰ γὰρ ἐχθροὺς παίδων σου καὶ ὀφειλομένους θανάτῳ (σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν) μετὰ τοσαύτης ἐτιμώρησας προσοχῆς καὶ δεήσεως (μακροθυμίας), δοὺς χρόνους καὶ τόπον δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας· μετὰ πόσης ἀκριβείας ἔκρινας τοὺς υἱούς σου κ. τ. λ. Bei Paulus ſowie im Buche der Weisheit iſt von Pharao die Rede, als von einem Beiſpiele der von Gott auch an denen, die ſeinem Gerichte anheimfallen ſollten, erwieſenen Barmherzigkeit und Langmuth. Es handelt ſich von dem Werthe und Geſchicke der Menſchen, ſofern ſie ſchon innerhalb ihrer hieſigen Lebensgeſchichte erſcheinen und vollzogen werden. Es giebt Menſchen in der Geſchichte, erinnert der Apoſtel, die dazu beſtimmt ſind, daß an ihnen das göttliche Gericht offenbar werden ſoll. Sie ſind Gefäße des Zorns und der Unehre: aber ſogar an ihnen hat Gott Geduld bewieſen. Woraus ſchon allein erhellet, daß ihre Beſtimmung zum Daſein nicht darin aufgieng, daß an ihnen der Zorn ſich offenbaren ſollte. Mitten in ſeiner ganz gleichartigen Betrachtung ſagt das Buch der Weisheit

(12.): „Du schonteſt auch der Cananiter, ſie waren ja Menſchen; offenbar ſorgeſt du ja um Alle, und für Alles, alſo daß man glauben kann, du richteſt allenthalben gerecht, und deiner Macht iſt es fremd, (τὸν μὴ ὀφείλοντα κολασθῆναι καταδικάσαι) irgend einen unſchuldig zu verdammen. Gab es (in den Cananäern) einen von Anfang verfluchten Saamen mit eingeborner Bosheit, ſo darf doch niemand ſagen, τί ἐποίησας. Daß die umkommen, die du gemacht, darüber kann dich kein Menſch zurecht fordern.“ Gerade bis auf dieſen Abbruch der Frage, und gewiß mit Aneignung aller dieſer Momente, ſchreitet auch der Apoſtel vor. Und wenn er auch den den einen ſo den andern anders beſtimmenden Gott mit dem Töpfer auf Anlaß der prophetiſchen Stelle verglich, ſchloß er doch hiemit nur den Satz ab: gegen Gott, den kein Geſetz, keine Pflicht berührt, gegen ihn giebt es kein Recht und keine Klage; abgeſehn davon, daß das altteſtamentliche Gleichniß (Töpfer und Thon) in ſämmtlichen Stellen nur von dem ſpricht, wozu Gottes Wille den Menſchen, oder ein Volk, innerhalb ſeiner Zeitgeſchichte, ſeines irdiſchen Geſchickes macht. Paulus führt nun allerdings die zweckliche Beſtimmung in die urſachliche zurück: aber indem er ebenſo wie Röm. 3, 3—8. die unſittlichen Folgerungen aus der göttlichen Beſtimmung der Lügner und der Ungerechten beſtreitet, lehrt er zugleich, daß Gottes Zweck und Gottes Urſache in den Ungerechten nur relativer Weiſe ſei. Sein Standpunct iſt hier der apologetiſch-polemiſche. Es fragte ſich, ob die univerſelle Berufung der Heiden und Juden dem Particularism des A. T., und wie die particuläre Berufung der Juden dem göttlichen Worte entſpreche. In der einen Beziehung nun gilt dieſes: es giebt weder ein Recht der Abſtammung noch der Werke und des Verdienſtes gegen die Freiheit der Gnade, wie aus den Worten und Geſchichten des A. T. ſelbſt zu erſehen iſt; in der andern dieſes: es widerſpricht der Macht und Weisheit Gottes ſo wenig, wenn einige oder viele nicht glauben, daß es vielmehr ihr zur Verherrlichung gereicht, denn überhaupt ſoll das Heil, wie es an ſich Gnade iſt, auch in ſeiner Zueignung in der göttlichen Wohlthat der Erleuchtung, Erweckung, Bekehrung als Gnadenſache erſcheinen. Dazu kommt, daß die ertenſive Beſchränkung der Auswahl die protenſive und intenſive Fortſetzung des Werkes Gottes an der Menſchheit befördert. Allerdings kommen nun in ſolchem Zuſammenhange die Betrachtungen vor: dieſe waren verordnet zum ewigen Leben, AG. 13, 48. dieſe waren dazu geſetzt, Aergerniß zu nehmen 1 Petr. 2, 8. Allein fürs erſte muß man damit zuſammenſtellen, daß der Apoſtel auch

bloß zeitliche Verhärtungen und Verwerfungen annimmt, daß er ebenfalls zur Erklärung des Nichtberufenſeins theils das Nichtgehört theils das Nichtgehorchthaben braucht. Dann aber dürfen wir nur auf die Erklärungen Jeſu über dieſelbe Erſcheinung Joh. 5. u. 6. zurückgehen, um einzuſehen, wie das Nichtglaubenkönnen und das Nichtſollen das Nichtwollen nicht ausſchließe. Jeſus lehrt allerdings den Zug des Vaters, und nur, wen ihm der Vater gegeben, kommt zu ihm. Die Juden können nicht glauben, verſtehen, faſſen das Wort nicht, weil ſie nicht aus der Wahrheit ſind. Kein unempfänglicher, unaufrichtiger ſoll glauben. Gott will nicht ſeinen Widerſtand brechen. Daß das Nichtglauben eine göttliche Strafe eines vorangegangenen verſchuldeten Zuſtandes ſei, ſpricht er aber unmittelbar Joh. 5, 50. aus: ihr wollt nicht zu mir kommen. Alſo Chryſoſtomus und Melanchthon haben mit Grund gelehrt: Deus trahit, sed trahit volentem. — In dieſem ganzen Zuſammenhange lehrt die Schrift nichts von der vorweltlichen Beſtimmung, vom ewigen Rathſchluſſe. Und es behalten demnach alle Ausſagen von der Liebe Gottes zur Welt Joh. 3, 16. von der Verſöhnung der ganzen Welt-Sünde 1 Joh. 2, 2. und ähnliche ihre volle Kraft und wehren ſich gegen die künſtelnden Particulaſtrungen der Allheit oder Allgemeinheit, die man verſucht hat. Dagegen iſt es der paraklētiſche Standpunct, von welchem aus die Chriſten in ihrer Zeitlichkeit und Schwachheit auf den Vorſatz Gottes, auf die Vorbeſtimmung zur Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung verwieſen werden. Röm. 8, 29. 30. Wie der Erlöſer betheuert, niemand könne die ihm rauben, die ihm der Vater gegeben, ſo wird den in Trübſal ſchwachen Chriſten, die durch die Verfolgungen, durch den Verzug der Weltvollendung und bei der Abnahme ihrer erſten Liebe ſich in Schwankung und Bangigkeit verſetzt fühlen, ob auch die Zeit nicht wie anderes zeitlich entſtandnes auch ihr Chriſtenthum wieder hinſchwinden machen und des Erbes berauben werde, die große Erinnerung gegeben: ſeid ihr nur gerecht gemacht, ſo werdet ihr auch herrlich und ſelig, denn das, daß ihr Chriſti Gerechtigkeit erlangt habt, das iſt ja ſo wenig eine bloß zeitliche Erſcheinung, daß es vielmehr die Verwirklichung des innerſten Rathſchluſſes Gottes, und geſchehn iſt eben ſolchen, die er auch berufen, verordnet, vorhererkannt hat. Vergl. Joh. Pet. Lange, die Lehre der heiligen Schrift von der freien und allgemeinen Gnade Gottes. Elberfeld 1831.

§. 142. Berufung durch das Evangelium.

Die Berufung ist in ihrer Wirkung auf das Herz, oder auf die Einheit von Vorstellung und Wille, Erleuchtung *) und Erweckung zugleich Ephes. 5, 14., aber in der einen wie in der andern Hinsicht durch das göttliche Wort vermittelt. Ungerufen durch das Wort und ohne den Zug des Vaters zu dem Sohne kann niemand zur Gemeinschaft des Heils gelangen, da selbst das gewaltsame Ansichreißen, von dem der Herr Matth. 11, 12. spricht, die Tage Johannis und Christi oder ihr Rufen voraussetzet **). Der Glaube entsteht aus dem Hören (kommt aus der Predigt) Röm. 10, 17. Wenn nun aber auch die ganze Weltverwaltung durch den erlösenden Gott also eingerichtet ist, daß sie den Ruf des Evangeliums begleitend oder vorbereitend unterstützt, und das besondere Schicksal des Einzelnen besonders Luc. 13, 1—8.; so giebt es doch ohne die Wirksamkeit des Evangeliums und außerhalb derselben keine selbstständige Berufung; dergestalt, daß Gott wo sein Wort ganz unwirksam bleibt auch durch keine andre Mittel den Erfolg des Heiles hervorbringen will Luc. 16, 31.

*) Die Berufung schon hat das ungetheilte geistige Leben, dessen Veränderungen allezeit durch Erkenntniß vermittelt werden, zu ihrem Gegenstande, die Bekehrung nicht minder, und jeder Act der heiligenden Gnade muß wiederum ein Act zugleich der Erleuchtung sein. Dem, daß doch jede wesentliche Erneuerung des Lebens durch ein neues Erkennen bedingt bleibt, entspricht die Voranstellung der Berufung durch das Evangelium. Christus ein Licht der Welt Joh. 9, 5. 12, 36., gemacht zur Weisheit von Gott 1 Cor. 1, 30. Das zunächst strafende Lehramt des heiligen Geistes Joh. 16, 8. vergl. 3, 19. 20. Die Bedingtheit der Erleuchtung durch das Sich-Verhalten Ephes. 5, 14., ein Spruch, der die neutestamentliche Bildung von Jes. 60, 1. zu sein scheint. Die mit der Wiedergeburt und Rechtfertigung zusammen seiende Erleuchtung 1 Cor. 2, 15. 2 Cor. 4, 6. Ephes. 3, 18. 4, 13. Theils in denselben Stellen theils Jac. 1, 5. 6. Phil. 3, 15. die Erleuchtung, welche in Begleitung der Heiligung wirkt.

**) Dieses Gewaltleiden des Reiches Gottes und dieses Ansichreißen desse-

ben auf Seiten der Gewaltthuenden ist der Gegensatz der Zeit, wo es nur geweissagt, ersehnt, gehofft wurde. Zunächst ist also nur von einem Vorzuge des eingetretnen Zeitalters, und von dem neutestamentlichen Standpuncte die Rede. Die Erscheinung des Gewaltthuns und Eroberns ist aber eine nothwendige. Vergl. Luc. 9, 62. Ohne dergleichen That kommt niemand in das Reich Gottes. Der katachrestische Ausdruck erklärt und rechtfertigt sich hinlänglich durch andre Darstellungen des Heiligen im Weltlichen z. B. Luc. 16, 8. und an Zusammenhang fehlt es der Rede nicht, wenn die Gewaltthuenden lobenswerth sind. Daher lassen wir uns auch seit Schweizers gelehrter Erörterung der Stelle Theol. Stud. u. Kritik. 1836. I. S. 90. „Ob in der Stelle Matth. 11, 12. ein Lob oder ein Tadel enthalten sei?" von der obigen sonst schon angenommenen Auffassung nicht abhalten.

§. 143. Glaube und Unglaube.

Die göttliche Berufung in ihrem Unterschiede von der Erwählung (Matth. 20, 16.) oder von der Bekehrung und Heiligung (Luc. 14, 16—23.) bezieht sich zunächst auf den Gegensatz der Gläubigen und Ungläubigen. Die einen nämlich unter den Hörenden verstehen nicht Matth. 13, 19. (sollen wohl auch, so wie sie sind, nicht verstehen V. 13. Vergl. §. 120. Anmerk.), oder bewahren das Wort nicht V. 21. oder vermischen es mit der Weisheit des Fleisches und der Welt V. 22., gehorchen überhaupt dem Evangelium nicht Röm. 10, 16., da es ihnen für Thorheit oder Aergerniß gilt 1 Cor. 1, 24. Christus kommt zwar allenthalben, wo er sich den Menschen als Wahrheit und Gnade verkündigt, in sein Eigenthum, aber nicht alle, die vermöge ihrer menschlichen Natur oder seiner Menschwerdung, vermöge seines Leidens um sie und seiner Herrschaft die Seinigen sind, nehmen ihrerseits ihn auf Joh. 1, 11. Wenn vielmehr in einem gewissen Maaße die ganze Welt sich durch Unglauben auch an ihm vergehet Röm. 11, 30—32., beharren diejenigen im Unglauben, welche das auch auf sie fallende Licht der Gnade, weil es ihre Sünde straft, nicht einlassen,

und sich, indem sie die Freiheit der Ungerechtigkeit der Knechtschaft der Gerechtigkeit vorziehen, nicht erlösen, versöhnen, versammeln lassen wollen Luc. 13, 34. Diese Ungläubigen (*υἱοὶ ἀπειθείας* Ephes. 5, 6. AG. 28, 24.) sind von den Nichtgläubigen oder Nicht-Christen (*ἄπιστοι* 1 Cor. 7, 13.) zu unterscheiden. Ist überhaupt nun der Unglaube das wesentliche Unverhältniß der menschlichen Selbstthätigkeit zur Anstalt des Heils, welche so sehr den Glauben fordert, daß sie sich auch selber geradehin den Glauben nennt Gal. 3, 23., so bleibt ein Höhepunct des Widerstandes gegen die Gnade gedenkbar und wird Gegenstand der Warnung Matth. 12, 31., auf welchem der Unwille des Unglaubens aus dem blos leidentlichen Charakter der Trägheit und Feigheit in den der gehässigsten Falschheit übergehet und nicht mehr gegen die Vermittelungen der Wahrheit und Gnade im Menschensohne oder im Evangelio, sondern gegen die Unmittelbarkeit des heiligen Geistes zum unversöhnten und unversöhnbaren Lästerer wird *).

*) In den Gesetzgebungen des Alterthums, in den positiven und philosophischen, wird das unsühnbare Vergehen vom sühnbaren unterschieden. Cic. de legg. 1, 14. scelerum in homines atque impietatum nulla expiatio est. Plato de legg. X. fin. Ein Verbrechen hochverrätherischer Art d. h. ein solches, welches die Grundlagen des ganzen theokratischen Volkszustandes antastet und soviel an ihm ist zerstört, kann der mosaischen Gesetzgebung zufolge nicht verziehn noch versühnt, oder vielmehr es muß mit Ausrottung aus dem Volke, mit dem Tode bestraft werden. Die Lästerung des göttlichen Namens gehört vor allen andern zu dieser Art von Vergehungen. Giebt es nun auch der neutestamentlichen Verfassung zufolge etwas Unsühnbares und Unverzeihliches, so ist Lästerung Gottes das natürliche alttestamentliche Symbol desselben. Und daß Jesus Matth. 12, 31. Marc. 3, 28. Luc. 12, 10. in dieser Beziehung vor der Sünde der Lästerung mit Unterscheidung verschiedner Arten derselben warne, leidet keinen Zweifel. Vorzüglich nach dem Ev. Marc. ergiebt es sich, daß er das mosaische Gesetz Levit. 24. näher bestimmen oder sich an dessen rechte Auslegung anschließen will. Das Gesetz nämlich belegte das קְלַל אֱלֹהִים (irgend eine Lästerung der Gottheit) überhaupt nur mit irgend einer

Strafe (וְנִשָּׂא חֶטְאוֹ), dagegen die ausdrückliche Läſterung des שֵׁם־יי mit dem Tode. Dieſe Unterſcheidung der ſtrafbaren und der unverzeihlichen Läſterung (*καχολογία* 1 Sam. 3, 13. LXX.) wendet der Erlöſer einmal und zwar nach Marcus ſo, daß er die verzeihliche minder ſtrafbare als die Läſterung des Elohim, dann nach Matthäus ſo, daß er ſie als die Läſterung des göttlichen Geſandten, hier des Menſchenſohns, beide Male aber die unverzeihliche des Namens, des Jehova, als Läſterung des heiligen Geiſtes darſtellt. Es iſt demnach nicht ganz paſſend, daß Olshauſen im Commentare z. Matth. 12. eine dreifache Stufung der Läſterungsſünde, die des Vaters, des Sohnes und des heil. Geiſtes gedacht wiſſen will. Eher könnte von allgemeiner Gotteslästerung (gegen Elohim) als von Läſterung des Vaters die Rede ſein. Auch iſt es nicht ganz richtig, wenn derſelbe Theolog ſagt, jede Blasphemie habe Gott zum Gegenſtande; denn die jüdiſche Auslegung des Geſetzes dachte ſich auch die Verſpottung und Verachtung der Obrigkeit, des Richters, jedes menſchlichen Mittlers göttlicher Auctorität als verhältnißmäßige Blasphemie, und dergleichen iſt in den evangeliſchen Worten des Marcus *αἱ βλασφημίαι, ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν*, gewiß mit begriffen. Nun handelt es ſich aber darum, wie es im Neuen Bunde eine unverzeihliche Thatſünde geben könne, und wie die Läſterung des h. Geiſtes zu begreifen ſei. Wie Delbrück meint (Chriſtenthum, Betrachtungen und Unterſuchungen ꝛc. 3. Thl. 1827.), widerſpricht ſich das N. T. ſelbſt, indem es die Allgemeinheit der Sündenvergebung und doch eine unverzeihbare Sünde behauptet. Darauf iſt Theol. Stud. u. Krit. 1828. S. 649. ff. geantwortet worden. Unterwirft denn etwa das N. T. den Empfang der Sündenvergebung keiner Bedingung? Zwingt die Gnade Gottes in Chriſto den Sünder gerecht und ſelig zu werden? Muß es nicht alſo eine ungläubige Richtung des Gemüths geben können, welcher eben deshalb nicht verziehn werden kann, weil ſie jede Verzeihung abweiſet und ſoviel an ihr iſt jedes Verhältniß des Menſchen zu Gott vernichtet? Wird das N. T. ſich der warnenden Hinweiſung auf ſolchen Gipfelpunct der aggreſſiven Widerſetzlichkeit gegen die Gnade enthalten dürfen? In der That giebt es ſolcher Hinweiſungen nicht wenige, ſie mögen nun die Offenſive des Unglaubens gegen das Evangelium oder den ſchließlichen Abfall im Rückfall und die denſelben begleitenden Erſcheinungen betreffen. Matth. 6, 23. Joh. 8, 24. Hebr. 6, 4. 10, 26. 2 Petr. 2, 10. 21. 22. 1 Joh. 5, 16. Offenb. 22, 11. Es fragt ſich alſo eigentlich nur, ob und wie das was nur als Tendenz

und stätige unüberwundne Richtung begreiflich zu sein scheint auch als einzelne Sünde der That zu begreifen sei. Daß Jesus nicht selten z. B. Matth. 5, 22. 39. 40. von Thaten, von sinnenfälligen Werken etwas behauptet, welches schlechthin nur von den ihnen entsprechenden Gesinnungs- und Handlungsweisen gelten kann, dafern er nicht für einen ganz sonderlichen und unbegreiflichen zweiten Moses gehalten werden soll, ist mehrentheils anerkannt. Vorzüglich das etwas Sagen ist (nach allgemeiner, jedoch besonders morgenländischer Darstellungsweise) das Symbol der Gesinnung und stätigen Handlung. Zwar erklärt der Evangelist Marc. 3, 30., durch die Worte „denn sie sagten, er hat einen unreinen Geist," daß eine Rede-That dieß Urtheil Jesu hervorgerufen habe: indessen folgt noch nicht, daß was Anlaß der Rüge gewesen zugleich der vollkommen ausgebildete Gegenstand derselben gewesen sei. Jedenfalls ist die Reinhard'sche Auslegung, nach welcher nur die damaligen jüdischen Widersacher Jesu, da sie seine Heilung der Dämonischen vom Teufel abgeleitet, der Blasphemie des h. Geistes angeklagt würden, gänzlich zu verwerfen. Das Urtheil Jesu befaßt ja offenbar viel mehr, und es scheint auf der andern Seite die damaligen Pharisäer nur verhältnißmäßig treffen zu können, sofern in gewissem Sinne die Verhöhnung des Geistes noch nicht möglich war, denn Christus war noch nicht verklärt Joh. 7, 39., der h. Geist war noch nicht. Ob nun dennoch (mit Ammon Handb. der Sittenl. I. 1823. S. XXI. und 425.) auch schon die Pharisäer des fraglichen Verbrechens beschuldigt werden dürfen, oder wie Olshausen, Tholuck u. A. dafürhalten, für sie die Rüge desselben nur als Warnung gelten, ja nach C. Ludw. Nitzsch (de peccato homini cavendo quamquam in hominem non cadente, Viteb. 1802.) überhaupt nur Warnung, nur Anklage einer Richtung sein kann: darüber zum Urtheile zu gelangen, setzt einen bestimmtern Begriff der Lästerung des heiligen Geistes voraus. Vorzügliche Beiträge zur richtigern Bestimmung desselben liegen in den Theol. Stud. u. Kritik. vor, 1833. 4. J. W. Grashof, üb. d. Blasph. des h. Geistes, 1834. 3. Gurlitt, Bemerkk. zu der Abh. des Hrn. Grashof :c. und 1836. 2. Tholuck, über die Natur der Sünde wider den h. Geist. Die Lästerung ist der Ausdruck und die Reife der gehässigen Verachtung und Verläugnung des persönlichen Gegenstandes, hier Gottes. Nun wird aber der Gegenstand ausdrücklich unterschieden, sofern er nur in der vermittelten und noch unvollkommnen Weise das Subject afficirt hat, durch den Messias und in ihm (dem mehr oder minder erkannten aber verkennbaren), und

ſofern in der vollkommnen, ganz unvermittelten, im heiligen Geiſte, im Geiſte der Gnaden Hebr. 10. Eine gewiſſe Gottloſigkeit und Gewiſſenloſigkeit iſt die Sünde in jedem Falle; nun aber erbietet ſich dem Sünder die Offenbarung der heiligen Liebe Gottes als Gnade, die Buße und den Glauben anzuregen, in der Erſcheinung Chriſti. Er ſündigt alſo aufs neue gegen Gott, wenn er nicht an dieß Licht kommt, um ſeine Werke nicht ſtrafen zu laſſen. Und doch iſt dieß noch nicht die Läſterung des Menſchenſohnes; der Unglaube an ihn ſteigert ſich nämlich, wenn er aus der trägen Leidentlichkeit herausgehend zu activer Anfeindung, zu der Anklage: Du biſt der Irrgeiſt, der Schwärmer, der Empörer — übergehet. Der äußerſte Fall iſt damit noch nicht eingetreten; denn noch kann z. B. der fleiſchliche Chriſtolog oder der jüdiſche Satzungslehrer in der Irrung an der Erſcheinungsart des Reiches und Sohnes Gottes mit altem Geſetze Gottes gegen das neue Geſetz und mit leiblicher Verheißung gegen geiſtliche ſtreiten, und die bei denen, deren Sünde an das Licht gezogen wurde, unvermeidlich aufgeregten Leidenſchaften können ſowie der ganze alte Standpunct der vollen Beleuchtung des Bewußtſeins im Wege ſtehen. Indeſſen iſt das Bedürfniß, vor dem Aeußerſten gewarnt zu werden, allerdings ſchon eingetreten. Der Kampf auf Leben und Tod mit beſſeren Ueberzeugungen hat begonnen; eine gott- und gewiſſenswidrige Richtung iſt aus der trägen Neutralität entſprungen, und wenigſtens die objective geſchichtliche Macht der erlöſenden Offenbarung für das Individuum vorderhand außer Wirkſamkeit geſetzt. Mit der Läſterung des Menſchenſohnes iſt wenigſtens theilweiſe diejenige geiſtige ſittliche Subjectivität unterdrückt, ohne welche es für Gnade und Heil keine Anknüpfung geben kann. Der Gottesgeiſt überhaupt iſt ſchon mitgeläſtert, nämlich derjenige, der auch ſchon durch die geſetzliche Erziehung und durch die unvertilgte Vernünftigkeit ſich vermittelt. Und daher iſt es zu erklären, daß de Wette (von der Sünde gegen den h. Geiſt 1819.) und Ammon a. a. O., welche ſchon früher als die vorgenannten Abhandlungen den ſchweren Ernſt der in unſre Zeit und in unſer Leben hereinreichenden Warnung des Herrn begreiflich und fühlbar zu machen ſuchten, ſchon in der trotzigen Empörung des Eigenwillens gegen das religiöſe Bewußtſein die Sünde gegen den h. Geiſt fanden, oder in der Unterdrückung der heiligen Gottesidee. Allein es beſteht kein exegetiſches Recht, den h. Geiſt mit dem Geiſt und Gewiſſen überhaupt, oder mit dem religiöſen Bewußtſein gleich zu ſetzen. Dieſes ſoll und kann eben durch die ſich ſubjectivirende göttliche Wahrheit der Gnade Chriſti

eine neue Bestimmtheit erhalten. Die göttliche Potenz dieser Subjectivirung ist der h. Geist; und sowie in seinem Werke das Wirken des sich herablassenden und sündetilgenden Gnadengottes sich vollendet, so muß das Beginnen des Menschen, ihn nicht nur zu betrüben, zu verscheuchen, ihm sich zu entziehen, sondern auch ihn zu lästern, die Consummation der Abwehr der Gnade und die unverzeihliche Sünde sein. Unverzeihlich nun kann sie nur sein, weil mit ihr ein Zustand eintritt, der so, wie der Alleinheilige die Welt und die menschliche Natur eingerichtet und bestimmt hat, keinen Anfang oder Fortgang der Buße mehr zuläßt. Wie soll diese völlige Unfähigkeit zur Buße und der sie zuziehende Moment in concreto begriffen werden? Denn bei völlig bestehender Unbegreiflichkeit scheint auch die Warnung davor an Kraft zu verlieren. Soviel ist sicher, daß je die vollste Erkenntniß des Guten den Willen der Liebe schon mit sich führt, und weder Haß noch Indifferenz neben sich zuläßt. Joh. 17, 3. 1 Joh. 3, 6. Auf der andern Seite kann die fragliche Sünde, wie es scheint, nur eintreten, wo all das Licht der Wahrheit, das einem Individuum werden konnte (Hebr. 10, 26. *μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας*), sammt den begleitenden guten Gefühlen und Bewegungen kraft des entgegenstehenden Willens unwirksam gemacht worden ist; so daß (der Ansicht der ältern Lutherischen Theologen zufolge) nur wer sich je schon im Stande der Erleuchtung und Gnade befand, sie würde begehen können. Es fragt sich, ob dieser Widerspruch zu beseitigen sei. Man wird zugestehen müssen, — was Tholuck in der Richtung gegen Gurlitt zu wenig berücksichtiget — es giebt einen schriftmäßigen Gedanken des Gnadenstandes, der nicht wieder verloren gehen kann; denn wer aus Gott geboren ist, bewahret sich, und die wirklich Abfallenden waren nach Johannes 1, 2, 19. nie wahre, wiedergeborne Christen gewesen. Denn wie sollte es, wenn der Zustand unmöglicher *μετάνοια* statt finden kann, an der Möglichkeit fehlen, daß auch das entgegengesetzte *ἀδύνατον* in denen statt finde, deren neugepflanztes Leben gleichmäßig eingewurzelt wie aufgesprossen ist? Ebenso wird man einräumen müssen: eine gewisse Fülle der Erfahrungen im Christenthume und der angeregten Liebe und Freude wird bei denen vorausgesetzt, die nach der Voraussetzung von Hebr. 6, 10. 2 Petr. 2. abfallen und so, daß kein Aufersteh übrig bleibt. Sollte aber eine dergleichen in Haß sich verkehrende Liebe nicht vielmehr unter die Zufälle desjenigen Zustandes gehören, den wir eher den Erweckten als den Wiedergebornen zuschreiben? Diese Erweckten — was haben sie nicht alles geschmeckt von

geiſtlichen Gütern, welche Zeichen von Leben nicht ſchon gegeben! Indem ſie ſich nun für Bekehrte, Wiedergeborne, Erwählte achten und dafür gehalten werden, laſſen ſie ſich gehen, erleiden Rückfälle in ſittlicher Hinſicht, und kommen nun in die alleräußerſten Gefahren ſich gegen die Wahrheit des h. Geiſtes zu vergehen, der allein Wiedergeburt will und Wiedergeburt wirkt. Auch nun wird erſt auf der Spitze des gehäſſigen Widerſtandes gegen den Geiſt der Wahrheit die Sünde jenes Abfalls zu denken ſein; da, wo der heiße Brand in den kalten übergehet, und letzterer immer für eine ſolche letzte Indifferenz gegen Gutes und Böſes gelten müſſen, wie ſie Gurlitt darzuſtellen verſucht. Wie dem auch ſei — denn die Unendlichkeit des individuellen Verlaufes wird in der That durch unſre dogmatiſchen Begriffe von Erweckung und Wiedergeburt noch wenig umfaßt, ſo nothwendig ſie an ſich ſein mögen — der Begriff des ſchließlichen Widerſtandes und des vollkommnen Abfalls, oder der am Sünder erſchöpften Gnade bleibt, wenn weder die Heiligkeit Gottes noch die Möglichkeit des Guten, die menſchliche Ungezwungenheit geläugnet werden noch ein bloßer natürlicher Proceß an die Stelle des Reiches Gottes treten ſoll, ebenſo wie die ewige Strafe und der ewige Tod als nothwendige Hypotheſis des Chriſtenthums.

§. 144. Stufen des Glaubens.

Die Berufung in ihrem Unterſchiede von der Erwählung und von der Bekehrung bezieht ſich zum Andern auf verſchiedene Stufen des Glaubens, in welchem alles weſentliche Wohlverhältniß des Menſchen zum Gotte des Heils beſteht, und der freilich von Anfang her kein leidentliches Müſſen oder Können der Erkenntniß *), ſondern ein Anerkennen, folglich eine ſittliche Annahme des göttlichen Wortes iſt **). Begründet ſich nämlich das Heil der Menſchheit dadurch, daß der perſönliche Erlöſer in die Welt kommt, und in dieſer Welt ſich zu einem wirkſamen Principe unſers büßenden Abſterbens und heiligen Auflebens ausbildet, und weiter dadurch, daß er ſich nicht magiſch oder mechaniſch dem Leben eines jeglichen Sünders mittheilt, ſondern mittels des Zeugniſſes mittheilend wird, und giebt es eine zuvorkommende Verſöhnung der ganzen Welt: ſo kann die

Empfangnahme des Heils oder das Seligmachende nichts anders als der Glaube an den Namen des Herrn, insonderheit an das Blut Jesu Christi sein. Dieser Glaube als die Bedingung aller Gottgefälligkeit und Seligkeit ist im Abraham oder David insofern kein anderer als in Petrus, als er jederzeit die lebendige Verehrung des Gottes der Gnade gleicherweise wie des Gottes der Wahrheit in sich schließt, überall in einem Herausgehen des Selbstgefühls aus dem eignen Macht- Werth- und Rechtsgefühle und in einem Eingehen desselben in die jedesmal bezeugte und gegebene Mittlerschaft Gottes zugleich besteht, und nicht allein auf das ursprüngliche Vertrauen zu Gottes unsichtbarem Wesen und Wirken, zu dem und mit welchem der Mensch erschaffen wurde, sich zurückbezieht, sondern auch dem Unglück, der Prüfung in Noth und Tod gegenüber jedes Vertrauen und jede Treue und jeden Trost aus sich selbst erzeugt***). Es hat daher keine gehörige Gültigkeit, daß der allgemeine und besondere Glaube, der Offenbarungs- und Rechtfertigungsglaube, oder der Glaube an Lehren und an die Person des Erlösers unterschieden werden will. Denn all dieß erstere besteht im wirklichen Leben des Glaubens nicht abgesondert, oder hat mit der Aneignung des Heils nichts zu thun. Dagegen ist es allerdings ein andres, den Glauben als ein Sich-Verhalten des Menschen und wiederum als eine Gabe des heiligen Geistes zu betrachten, und ferner ein andres, den Glauben der Erweckten und den Glauben der Bekehrten zu haben. Beide Unterschiede gehen in einander über und bestimmen einander. Denn obgleich der Glaube auf der einen Seite ebenso wie er ein Gebot ist Marc. 1, 15. und ein Lob, auch ein Werk und Gehorsam des Menschen sein muß, so daß sich alles Wahre an synergistischen Lehren von der Freiheit des Willens auf diesen Punct werfen darf, so ist er doch durch die Gnade des berufenden Gottes in allen seinen Maaßen, und sofern er der Verkündigung des Evangeliums noch vorausgehet, durch die gleichsam natürliche Gnade des erhaltenden Gottes gewirkt,

veranlaßt, hervorgerufen, jedoch mittelbarer Weise und so, daß es mit jeder Steigerung des Glaubens eine Steigerung der menschlichen Selbstthätigkeit oder freien Empfänglichkeit giebt. Jeder Gläubige ist dazu erweckt worden zu glauben, und doch nur in dem Maaße dadurch dem Heile nahe gekommen oder desselben theilhaftig geworden, als er sich dazu erwecken ließ und bereit hielt. Daher empfangen wir durch etwas, welches wir sind oder welches wir thun, die Gabe des heiligen Geistes, es heiße zunächst Buße oder Glaube AG. 2, 38. Gal. 3, 14. aber das ganze beseligende Vertrauen auf den Erlöser, welches uns hiemit zu Theil wird, oder der Glaube als das gewordene Princip eines neuen heiligen und seligen Lebens, ist eine zugleich uns verliehene Gnade, welche alle Mitwirkung und jedes Verdienst, also auch das, geglaubt zu haben und zu glauben, vollkommen ausschließt.

*) Nur etwa Jac. 2, 19. kommt πίστις in religiöser und doch sittlich gleichgültiger Bedeutung vor. Auch Röm. 14, 23. steht es in der abweichenden Bedeutung sittlicher Ueberzeugung, klaren Pflichtbewußtseins vor Gott.

**) Der Glaube ist selbst ein ἔργον und vorzugsweise die That des Menschen, die Gott will, die ihm wohlgefällt. Joh. 6, 29.

***) Die πίστις des Hebräer-Briefs bes. Cap. 11. ist eine besondere Seite des seligmachenden Glaubens, nämlich das Trauen auf den Vollender des Heils, auf den worthaltenden Erlöser. Der Verf. ermahnt überhaupt zur ὑπομονή, παῤῥησία τῆς ἐλπίδος, um des möglichen Abfalls willen. Die allgemeinen Sätze V. 1. und 6. erklären, das Verzichten auf das Sichtbare und Gegenwärtige sei die Grundbedingung aller Gemeinschaft mit Gott und alles gottgefälligen Lebens. Von der Rechtfertigung ist in dem εὐαρεστῆσαι V. 6. nicht die Rede. Sondern die Ermunterung zum Vertrauen auf die Vollendung geht noch weiter als auf die Nothwendigkeit, durch Vertrauen gerechtfertigt zu werden von Sünden, nämlich (auf Veranlassung des gegebenen Paradigma's) bis auf das Erforderniß der πίστις zu allem Guten zurück. Eine ähnliche besondere Seite des seligmachenden Glaubens, das überwindende Vertrauen auf Macht und Hülfe des erlösenden Gottes suchte der Herr an seinen Jüngern durch Wort und That auszubilden Marc.

11, 23., weil der damalige Stand der Offenbarung des Heils vorzugsweise auf diesen Punct der Bildung hinwies, und weil der Glaube des Bittens und des Vertrauens auf unausbleibliche Hülfe ebensowohl die Vorübung als die Nachweisung und Entwickelung des wesentlichen Heilglaubens sein kann.

B. Von der Wiedergeburt.

§. 145. Berufung und Wiedergeburt.

Das Ende der bloß berufenden Thätigkeit des Erlösers ist bei einem Menschen der Anfang einer neuen Lebensrichtung, seine neue Geburt oder Schöpfung, Joh. 3, 5. 2 Cor. 5, 17. Jac. 1, 18. und vermöge dieses neuen Anfangs tritt er in die Gemeinschaft dessen als lebendiges Mitglied ein, (Phil. 3, 10. Röm. 6, 5. 7, 4. 8, 29.) der ein Lebensanfang der ganzen Menschheit geworden ist. Die Wiedergeburt des Menschen oder die göttliche Umbildung des geistigen Einzellebens in seinem Ursprungspuncte, ist die Einheit der Rechtfertigung und der Bekehrung des Sünders.

Anmerk. Die Wiedergeburt bezieht sich auf die Totalität und Einheit des Selbstbewußtseins. Dieses ist in der einen Beziehung mehr ein beschauliches, in der andern mehr ein thätiges, Vorstellung und Wille. Durch die Rechtfertigung wird das vorstellende Selbstbewußtsein erneuert, die Art Gott und sich selbst zu schauen; das Verhältniß zu Gott wird im Selbstgefühle ein andres. Durch die Bekehrung verändert sich der Wille. Sowie aber der totale Begriff, die Wiedergeburt als ein Lebendigwerden nach dem Geist zugleich etwas beendigt oder ausschließt, nämlich das fleischliche Leben: so ist es mit den specialen Begriffen, Rechtfertigung und Bekehrung derselbe Fall, daß beide etwas verneinen und etwas setzen. Die Rechtfertigung ist in negativer Beziehung Sündenvergebung, in positiver Kindesannahme und Zueignung des ewigen Erbes; die Bekehrung in negativer Beziehung Absagung, Reue, göttliche Traurigkeit, Absterben, also Mortification, in positiver Auferstehung zur Gerechtigkeit, Glaube und Liebe, — also Vivification.

§. 146. Rechtfertigung.

Auf dieſem Scheidepuncte der Zuſtände wird der Menſch theils von der Herrſchaft der Sündenſchuld theils von der Herrſchaft der Sünde ſelbſt erlöſt. Jenes iſt die Rechtfertigung oder die angeeignete Verſöhnung der Welt Röm. 3, 28. 8, 30. Phil. 3, 9. und zwar von der Bekehrung und Heiligung als eine urtheilende Handlung, verſchieden, aber doch zugleich eine mittheilende Handlung, und als ſolche im Frieden des Gewiſſens Röm. 5, 1. im Geiſte der Kindſchaft 8, 15. in der betenden Vertretung, die wir von dieſem Geiſte genießen 8, 26. 27. und in dem eröffneten Zugange zu Gott Hebr. 10, 22. ebenſo wie im Bewußtſein der Miterbſchaft mit Chriſtus Röm. 8, 17. und des Antheils an ſeiner Verklärung V. 30. zu verſpüren. Die göttliche Rechtfertigung iſt demnach die vollkommne Aufhebung des Strafzuſtandes (κατάκριμα), oder eine Rechtfertigung zum Leben (δικαίωσις ζωῆς) Röm. 5, 17. 18.

Anmerk. Der Begriff der Rechtfertigung wird nicht einzig durch das δικαιοῦν, ſondern auch durch καθαρίζειν 1 Joh. 1, 7. 9. καθαρίζειν τὴν συνείδησιν Hebr. 9, 14. τελειῶσαι κατὰ συνείδησιν V. 9. u. ſ. w. ausgedrückt. Dieſelben Stellen aber handeln von der Rechtfertigung in ihrer nothwendigen Einheit mit der Bekehrung. Im Ganzen genommen iſt mehr von der Rechtfertigung die Rede, wann es die göttliche Bewirkung der Wiedergeburt, mehr von der Bekehrung, wann es die menſchliche Veränderung gilt. Es verſteht ſich überall von ſelbſt, daß Gott niemanden gerechtſchätzet, den er nicht auch bekehret und heiliget. Die Individualiſirung der Erlöſung iſt ja eine Einheit, die theils im Begriffe der Wiedergeburt theils im Begriffe des Glaubens ſchon ausgedrückt wird. Daraus folgt aber nicht, daß der rechtfertigende Act kein beſondres, erſtes Moment des ganzen Begriffs abgäbe. Ich habe den Frieden der Begnadigung und Verſöhnung in der Gewißheit meines mit Chriſtus zuſammengeſchloſſenen Lebens, in der Gewißheit des Glaubens, daß er für mich geſtorben und auferſtanden ſei. Dieſe Beſonderung Chriſti für mich iſt freilich immer nur in einem Glauben wahr, der ſchon die Sinnesänderung mit in ſich ſchließt und einen neuen Willen.

§. 147. Durch den Glauben.

Schon der Name Glaube, den die göttliche Rechtfertigungs-Anstalt zuweilen selbst führet Gal. 3, 23. 24. Röm. 4, 14., giebt zu erkennen, daß uns die Versöhnung der Welt nicht zugeeignet werde nach dem Maaße unsrer übriggebliebenen Unschuld oder unsrer künftigen ersehnten Besserung, noch durch die bloß kirchliche Einweihung, noch durch ein lediges Fürwahrhalten, sondern allein durch einen Glauben an Christum, welcher im persönlichen Vertrauen auf die versöhnende Kraft seines Todes den Mittelpunct seines Lebens hat, und allerdings nur rechtfertigend sein kann in dem Maaße als er das Gemüth und Leben der bekehrenden und heiligenden Wirksamkeit des Erlösers eröffnet. Denn die übelste von allen Zertrennungen Christi, in den, der da versöhnt, und in den, der da heiliget, ist dadurch, daß die Vereinigung der Gemeinschaft, die Geburt dem Leben, und also auch der Glaube aller Nachfolge vorangehen muß, nicht im mindesten begründet. Diejenigen aber, welche nunmehr den rechtfertigenden Glauben nur als die gute Intention, als die sittliche größte Bestrebung auffassen, welcher als solcher die Sündenvergebung zu Theil werde, verfehlen den Sinn des Evangeliums nicht weniger als die Andern, welche aus dem Vorzuge der Gesinnung vor der Erkenntniß oder aus dem Werthe, den die Liebe nach 1 Cor. 13, 2. 13. vor dem Glauben voraus hat, eine Mitwirkung der Liebe zur Rechtfertigung oder eine ausschließliche rechtfertigende Kraft der Liebe erschließen wollen. Jene haben ganz Recht, den Glauben an Christum für die wahrste und höchste sittlich-religiöse Bestrebung zu erklären, er ist dieß für den Standpunct des vom Gnadenwort berufenen Sünders, der erste schwere Anfang alles Guten; sie übersehen nur, daß er es zunächst auf negative Weise oder in der Weise der Selbstentäußerung ist und daß er die Mittlerschaft Christi zum unentbehrlichen Gegenstande hat*). Diese aber verkennen, daß wir nicht zuerst geliebt

haben noch zuerſt lieben können 1 Joh. 4, 10., daß wir die Begnadigung überhaupt nicht erwerben und verdienen, welches das Geſchäft der Liebe wäre, ſondern empfangen, welches das Werk des Glaubens ſein muß; daß die vermittelte Gabe, die Liebe, als das Theilhaben an göttlicher Natur, allerdings an ſich größer ſein kann als die vermittelnde und der Glaube, da Gott nicht glaubt noch hofft, aber liebt; und daß der Glaube, in dem ein gewiſſes Element der Liebe, nämlich Wahrhaftigkeit, Demuth, Verlangen und Selbſtverläugnung nicht fehlen kann, doch die ganze Würde der Erſtgeburt behaupte. Noch viel weniger wird durch das Zuſammenwirken der guten Werke mit dem Glauben (συνηργει Jac. 2, 22.) die ausſchließliche Rechtfertigungskraft des Glaubens aufgehoben. Denn die Schrift oder der Einige apoſtoliſche Geiſt berichtigt durch dieſe Entwicklung des lebendigen Grundes zum Gegenſatze von Grund und Folge nur einen eingetretenen Mißbrauch der Gnaden- und Glaubenslehre. Der Glaube als der lebendige Grund ſchließt ſchon ſeine Folgen, die Liebe und ihre Werke in ſich; und ſchließt dieſelbigen nur inſoweit aus, als ſie den erſten oder den zweiten ſelbſtſtändigen Grund des ſubjectiven Heils abgeben wollen. Dieß iſt die Lehre des Apoſtels Paulus, eine von der Vorausſetzung, daß es einen todten Glauben gebe, und der Glaube doch ſei, noch ganz freie Lehre. Sofern aber in ausartenden Chriſten und Lehren ſich der Glaube als ein bloß abſtracter leerer Grund von den Werken ſcheidet und losſagt, ſo machen ſich die Werke, die lebendigen Folgen des Glaubens zur Wiederbelebung des todten Grundes geltend, und ſo entſteht und beſteht die Lehre des Jacobus, welche freilich das Schlechte und Mangelhafte ihrer Veranlaſſung, nämlich der Veranlaſſung durch faulen Mißbrauch der Verheißung, noch an ſich behält, da es an und für ſich nicht möglich iſt, daß zu einem bloßen Fürwahrhalten gute Werke hinzu kommen, um mit ihm zuſammen zu wirken. Alſo Jacobus explicirt nur auf dieſe Weiſe den Begriff des pauliniſchen Glaubens, ohngefähr wie Röm.

10, 10. das an ſich Einige: der lebendige bekennende Glaube in den gerechtmachenden Glauben und das ſeligmachende Bekenntniß des Mundes zertheilt wird.

*) Luther an Agricola den 31. Auguſt 1527. Mundus et ratio non capit, quam sit cognitio ardua, Christum esse iustitiam nostram: ita *operum opinio* nobis incorporata agnataque et innaturata est. — Dieß hat ſich denn auch ſeit der Reformation und mitten in der evangeliſchen Theologie immer von Neuem erwieſen. Allein wie oft man auch Urſache gefunden hat, die proteſtantiſche Lehrart zu ergänzen und zu erklären, ſo daß ſchon Calixt das *sola* fide gern wegließ, Swedenborg aber die Sinnesänderung und Lebensbeſſerung der Rechtfertigung und dem rechtfertigenden Glauben vorausgehen ließ (Dr. J. F. J. Tafel, Vergl. Darſtell. der Lehrgegenſätze der Katholiken und Proteſtanten ꝛc. zugl. die erſte Darſtellung und Begründung der Unterſcheidungslehren Swedenborgs, Tübing. 1835. S. 278. ff.), ferner Tittmann de summis principiis Confessionis Augustanae Lips. 1830. den judiciären Begriff der Rechtfertigung läugnete und in ihr nur eine neue Möglichkeit des Gnadenſtandes und der Heiligung fand, und Schleiermacher jede Trennung der rechtſchätzenden und umwandelnden Thätigkeit Gottes als unzuläſſig darſtellen wollte: das Weſen unſrer kirchlichen evangeliſchen Lehre wird dennoch gegen die Möhler'ſchen und Tafel'ſchen Einwendungen und gegen alle ähnliche Stand halten. Es kommt darauf an, das Genetiſche an der Wiedergeburt zu erkennen, nämlich daß die Rechtfertigung in ihr ein erſtes Moment iſt, obgleich ſie ohne das andre, die Bekehrung, ſich nicht bewähren noch vollenden kann. Der Sünder als ſolcher iſt in thätlicher und leidentlicher Feindſchaft mit Gott, und die eine ſtärkt ſich durch die andre. Die Sünde als That und Richtung zieht Verbannung von Gott nach ſich, dieß wird allgemein zugeſtanden, aber nicht genug das Andre: daß das Gefühl der Verbannung und Schuld erſt aufgehoben, und der Wille des gerufenen erſt eingetreten ſein muß in die ſich in Chriſto erbietende Reconciliation, wenn er neuer Wille der Liebe werden und der Anfang dieſer Gerechtigkeit eintreten ſoll. Remissio peccatorum fide recepta fit reconciliatio, reconciliatio regenerat, sanctificat peccatorem. Der nicht gerufene noch erleuchtete Sünder erkennt weder die Heiligkeit noch die Liebe, weder die Gerechtigkeit noch die Gnade Gottes, oder doch nicht ſo, daß dieſe Erkenntniß ſeinen Zuſtand verändern könnte. Der berufene und er-

lenchtete erkennt in dem die Welt durch Chriſtum wieder ſuchenden und annehmenden Gotte ſeinen verzeihenden Richter, ſeinen geiſtlich ſtrafenden Verſöhner; wenn er ihn nun auch anerkennt, wenn er von ganzem Herzen annimmt den Antrag der heiligſten Gnade, — wie ſehr auch das Fleiſch ſich dagegen ſträubt, weil es vielmehr dieſes ganz Hinnehmende und Verpflichtende eines neuen Bundes ſcheut, und lieber die durch eigne Büßungen oder durch keine begütigte Sünde fortſetzt, alſo den Schein der Gerechtigkeit und der Freiheit genießt als eine ſo beſchämende und vernichtende Herſtellung eingeht — alſo wenn er glaubt, ſo wird er gerechtgeſchätzt, Röm. 3, 28. Der Glaube wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet 4, 5. Denn demſelbigen Glauben wird im heiligen Geiſte das Bewußtſein der Kindſchaft und die Kraft der Liebe und des neuen Gehorſams geſchenkt; derſelbige Glaube bewegt und verändert, ſowie er da iſt, das ganze Herz und Leben. Er iſt nicht allein d. h. nicht bloßes Denken und Fürwahrhalten, er iſt nicht ohne Buße, ohne Liebe, Geduld und Hoffnung, aber er allein rechtfertiget, als die beſtändige Erfüllung, Ergänzung der noch fehlenden Gerechtigkeit: ſo, daß auch nach der Bekehrung und in der Heiligung das Rechtfertigende immer der Glaube bleibt, und allein der Glaube. Das iſt die proteſtantiſche Lehre. Will ſie denn nun, daß der Gläubige nur gerechtgeſchätzt werde, während er in der That ungerecht oder nicht gerecht iſt? Allerdings, aber nur inſofern, als es ohne ſein Verdienſt, ohne ſeine Genugthuung, als es aus Gnaden geſchieht, daß er in die Gemeinſchaft Chriſti, des Gerechten und Gerechtmachenden aufgenommen wird. Jedes Begnadigen und Sündenvergeben iſt ein gerechtſchätzendes Gerechtmachen, und ein gerechtmachendes Gerechtſchätzen. Dann aber iſt auch der Glaube eine Gerechtigkeit nämlich κατὰ χάριν, in und nach dem Verhältniſſe des neuen Bundes, ja die einzige, wahre Gerechtigkeit, der der Menſch fähig iſt. Nur das in Chriſto ſein, und ihn inne haben iſt die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Wodurch aber ſind wir in Ihm und haben wir Ihn inne, wenn nicht durch das Herausgehen aus dem Eigengefühle, aus dem Eigenruhm, und durch das Aufnehmen und Empfangen, alſo — durch den Glauben? Dieſer Glaube iſt Grund und Anfang aller unſrer Gerechtigkeit; alle Liebe und Treue gehet in dieſen Grund zurück und ergänzt ſich durch ihn. Die imputative Gerechtigkeit oder die Gerechtigkeit aus Gnaden durch den Glauben iſt alſo keine bloß putative. Die Swedenborg'ſche Exception: der Glaube ſelbſt ſei ja ein Gnadengeſchenk und folglich frage ſich, wie denn der Glaube angeeignet

werde; dieß geſchehe durch die vorausgehende Sinnesänderung — iſt ſehr unbedeutend. Denn mit gleichem Rechte dürften wir wieder ſagen: die Sinnesänderung ſei Geſchenk Gottes, und ſo kämen wir nie und nimmer zum Begriffe einer Aneignung des Heils. Der Glaube iſt in einem ganz andern Sinne Geſchenk Gottes als die Sündenvergebung; derſelbige Glaube aber iſt nach ſehr vielen Ausdrucksweiſen und Stellen der h. Schrift der Inbegriff der ganzen heilsmäßigen Subjectivität, folglich nicht nothwendig das consequens, oder das connotatum der Buße, ſondern die Wirklichkeit der Buße ſelbſt ebenſoſehr als der Liebe. Die Möhler'ſche Inſtanz: der rechtfertigende Glaube der Proteſtanten ſei nur eben in der Demuth und dem Vertrauen, alſo in der Liebe rechtfertigend, alſo rechtfertige die Liebe, iſt nicht weniger irrig, ſo fein ſie auch ſein mag. Denn nicht die Liebe, die er hat, ſondern die Liebe, die er haben will, der Hunger nach der wahren Liebe macht den Gläubigen gerecht, — alſo der Glaube. Vgl. m. Proteſtantiſchen Theſes Nr. 69—73.

§. 148. Buße und Glaube.

Die verſöhnende Gemeinſchaft mit dem Herrn kann nicht ohne völlige Sinnesänderung oder Bekehrung ſein. Durch die Gemeinſchaft ſeines Todes Röm. 6, 5. 7, 4. Phil. 3, 10. Col. 2, 11. ſterben wir der Gemeinſchaft der Sünde (τῷ σώματι τῆς ἁμαρτίας) in einer ſtätigen Reue 2 Cor. 7, 10. Röm. 8, 13. oder bleibenden Buße ab, welche nicht auf einzelne Fehler oder Vergehungen, noch auf die bloße ſittliche Unvollkommenheit gerichtet iſt; durch die Gemeinſchaft aber ſeines Lebens leben wir der Gerechtigkeit auf Röm. 6, 4. 5. 13. in einem entſchiedenen Verlangen nach der Vollkommenheit Chriſti. Beide Theile der Bekehrung erzeugen ſich wechſelsweiſe und bewähren ſich durch ihr Zuſammenſein. Denn dadurch unterſcheidet ſich die Buße zur Seligkeit von der Verzweiflung, daß ſie uns in den geiſtlichen Strafen der Sünde ſtets die Gnade und den Sieg Chriſti mit fühlen läßt, und entweder die Kraft der Reue ſelbſt aus dem Verſöhnungsglauben ſchöpft oder doch kein Weh über die vergangene oder gegenwärtige Sünde herbeiführt, welches nicht in Freude am Herrn und in Vertrauen zum

Siege überginge; dadurch aber von der bloß empfindſamen oder gar weltlichen Reue, daß ſie das ganze Rechtfertigungsvertrauen erfordert und bedarf, um nicht Verzweiflung zu werden, und daß ſie in jeder neuen Erregung dem Streben nach der Heiligkeit des Herrn als eine Stärkung hinzutritt. An dem muthvollen Fleiße, ſeine Sünde in ihrem ganzen Umfange zu erkennen und zu bekennen (1 Joh. 1, 9.), ſelbſt die wiederkehrende Sünde zeitig wahrzunehmen und zu bereuen 2, 1. 2. und andrerſeits an der Freiheit von vergeblichen Wünſchen in Bezug auf das Ungeſchehn-Machen und auf die zeitliche Rückkehr der vorigen Unſchuld, folglich an der Macht des Glaubens iſt der bußfertige Menſch ebenſo zu erkennen als an dem Gefühle, daß die Welt ihm gekreuziget ſei, und an der Geſinnung, welche Jeſ. 38, 15., wenn auch nicht ganz textgemäß, in der gewöhnlichen Ueberſetzung ausgedrückt iſt. Der Glaube aber ſeinerſeits als ein Ergriffenſein von Chriſtus Phil. 3, 9—12. ſchöpft aus der Buß-Erkenntniß immer neue Entſagung auf jeglichen Ruhm (καύχησις) und folglich Verſtärkungen des rechtfertigenden Vertrauens (Röm. 7, 25.), und indem er ſich zur Dankbarkeit und Liebe entwickelt, muß er durch Schaam und Reue alle Gefühle und Werke der Buße wieder aus ſich ſelbſt erzeugen. Aus dieſem Verhältniſſe folgt, daß jedes einzelne, Buße und Glaube, für das ganze der Bekehrung geſagt werden darf, obgleich die Entfaltung der letztern in jenes zweifache (Ausziehen und Anziehen, Ausgehen und Eingehen, Abkehr und Hinkehr) durch die Schrift ebenſoſehr Marc. 1, 15. Luc. 24, 47. AG. 20, 21. 26, 18. als durch die Natur der Sache begründet bleibt.

Anmerk. 1. Es folgt aus obiger Darſtellung zunächſt, daß wir die in der Epoche der Reformation gewöhnliche Herleitung der Buße aus dem von der Geſetzes-Predigt erregten Gewiſſens-Schrecken auch in der Berichtigung, die die Concordienformel ihr gegeben hat, nicht ganz ſtattfinden laſſen können. Diejenige Buße, die das Geſetz als ſolches, es ſei alt- oder neuteſtamentlich, wirkt, iſt immer nur die vorläufige,

iſt nicht die Buße der Wiedergeburt und Bekehrung. Dieſe letztre ſtammt aus derſelben Predigt des Kreuzes und der Gnade, aus welcher der Glaube kommt, und von dem Strafamte deſſelben heiligen Geiſtes, der ein Geiſt des Glaubens und der Gnade iſt. Dieß die relative Berechtigung Joh. Agricola's gegen Luther. Vergl. Deutſche Zeitſchr. f. chr. Wiſſenſch. 1851. Nr. 10. S. 79—83.

Anmerk. 2. Den Glauben aber als die Empfangnahme des Heils haben wir ſonach in dreifacher Beziehung zu denken. Er iſt erſtlich das Gute in dem verſchiednen Verhalten derer, welchen das Evangelium verkündigt wird, alſo im Gegenſatze des Unglaubens das Wohlverhalten gegen die Gnade im göttlichen Worte. Er iſt zweitens im Gegenſatze aller καύχησις, die ſich der Werke tröſtet, die Empfangnahme der göttlichen Sündenvergebung durch Chriſtus und als ſolcher die mittelbare Gabe der berufenden Gnade, während der Friede Gottes und das gereinigte Gewiſſen unmittelbare Gaben des heiligen Geiſtes ſind. Er iſt endlich drittens die Empfangnahme der höhern Lebenskraft und das Princip des neuen Lebens ſelbſt, ſofern das letztre anders als durch die Gemeinſchaft Chriſti uns nicht zu Theil werden kann.

§. 149. Zeitpunct.

Die Wiedergebornen wiſſen, daß ſie es ſind; ſie wiſſen es aber im Glauben, und ebenſo wenig auf empiriſche Weiſe, als der Menſch im Stande iſt in jedem einzelnen Momente des Bewußtſeins den Inhalt ſeines perſönlichen Seins vollſtändig zu erfaſſen. Und daß derjenige Höhepunct, wo derſelbe aus dem Stande der Berufung und Erweckung in den Zuſtand der Bekehrung eintritt, mittels eines an Verzweiflung gränzenden einmaligen Seelenkampfs, dem das ſelige Gefühl des Sieges folgt, als ein Zeitpunct in das Bewußtſein oder gar in die Augen falle, iſt wohl möglich, aber darf im Allgemeinen umſoweniger erfordert werden, da dieſe Forderung einen handgreiflichen ſittlichen Nachtheil mit ſich führen würde. Dagegen iſt auch in keinem Falle anzunehmen, daß die Geburt von chriſtlichen Eltern *) in Verbindung mit dem Genuſſe der chriſtlichen Schule und Kirche, die bloße Nothwendigkeit einer Beſſerung und Vervollkommnung übrig laſſe und des Bedürfniſſes einer mit innern Kämpfen und Sinnesänderungen verbundnen

Bekehrung überheben könne. Soweit dieſe nun eine That des menſchlichen Willens iſt (Luc. 13, 3. 34. Jac. 4, 7—10.) kann ſie freilich als Zeitſache behandelt, verſchoben, verweigert oder ganz verläugnet werden; und dieſer Verſchub iſt nichts anders als die ſündlichſte Sünde und Thorheit ſelbſt**), da die bloß für Zukunft und Ende anerkannte Nothwendigkeit eine völlige Zurücknahme dieſer Anerkennung in ſich ſchließt: allein daß eine nur wahre Bekehrung nie zu ſpät komme (Luc. 23, 43.) muß auch dann zugeſtanden bleiben, wann die in geiſtlicher Hinſicht entſcheidendſten Momente nicht an das Ende eines Lebens, ſondern in einen Mittelpunct deſſelben fallen können.

*) Die Worte des Apoſtels 1 Cor. 7, 14. ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστι, νῦν δὲ ἁγιά ἐστιν — können hier keinen Beleg abgeben. Vergl. de Wette Theol. Stud. u. Kritik. 1830. S. 609., wo die richtige Auslegung zu finden iſt.

**) Rusticus expectat dum defluat amnis, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

§. 150. Währung.

Unter der Befeſtigung und Bekehrung (auch der Erwählung 2 Petr. 1, 10.) kann genau genommen nur das Wahrwerden derſelben verſtanden werden oder die Heiligung*). Denn im vollen Sinne des Wortes iſt keine zweite Bekehrung anzunehmen, ſondern der Rückfall aus dem Stande der Gnade iſt entweder ein Beweis von noch nicht erreichter wahrer Bekehrung oder ein partieller, oder aber ein ſcheinbarer. Die erſtere Vorausſetzung findet Matth. 13, 21. Luc. 11, 25. 26. ſtatt. Aber auch die apoſtoliſchen Warnungen von dem Abfalle von der Gemeinſchaft Chriſti als einem unheilbaren Schritte Hebr. 6, 4.**) 1 Joh. 5, 16. ſetzen theils nur einen denkbaren Fall, theils ſchließen ſie die Unvollkommenheit eines Standes im Heile nicht aus, welcher verloren gehen und aufgegeben werden konnte.

*) 1 Joh. 5, 18. ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν.

**) Manche hatten, da ſie zum Chriſtenthume gelangt waren, Spuren des geiſtlichen Lebens an ſich getragen, und fielen doch wieder ab. Indem die Apoſtel ſolche Ereigniſſe in Betracht zogen, dachten ſie zunächſt nur an die Unerſetzlichkeit des im Chriſtenthum dargereichten Gnadenmittels, oder an die Unwahrſcheinlichkeit, die ſie zum ἀδύνατον ſteigerten (wie dergleichen auch anderwärts vorkommt), daß wer den Zuſtand der Erweckung verloren und verſcherzt habe, ihn wiedergewinnen, oder wer die Erfahrung des Heils vergeblich gemacht überhaupt ſelig werden könne. Der Gegenſatz der beiden proteſtantiſchen Seiten in Anſehung der Verlierbarkeit des Gnadenſtandes hat in praktiſcher Hinſicht keinen Beſtand. Denn auch die ſtrengſte Lehrart der Reformirten — Can. Dortr. cap. V. art. 11. 12. — warnt in der Weiſe vor Verluſten, daß denjenigen, die ſie alle durch ihre Schuld erleiden, kaum etwas anders als der abſtracte Erwählungsſtand, wenigſtens kein Bewußtſein des Friedens übrig bleibt, und andrerſeits können doch auch die Lutheraner das Wiederaufſtehn von den tiefſten Fällen bei denen, die früher in der Gnade ſtanden, nur an dieſes Frühere anknüpfen wollen.

§. 151. Probe der Bekehrung.

Die thatſächlichen Zeichen und Bürgſchaften, welche bei wahrer Erweckung und Bekehrung nicht fehlen können, beſtehen in der Vereinigung von aufrichtigen Sündenbekenntniſſen*) Luc. 15, 21. mit einem Abſtoße des wirklichen Lebens von der beſondern Ungerechtigkeit, in welcher die Sünde ein einzelnes Leben zunächſt und vorzugsweiſe beherrſchte Joh. 8, 11. Epheſ. 4, 28. 5, 3., und in der Verbindung des in Bezug auf verletzte Rechte und Geſetze möglicher Weiſe erſtattenden Verhaltens mit der Bereitwilligkeit zur Uebernahme ſchwerer Pflichten der Geduld und Aufopferung Luc. 15, 19. *ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου.* Luc. 18, 22.

*) Nicht nur iſt oft den Umſtänden nach kein anderer Vollzug einer Sinnesänderung durch die That möglich als die Abbitte und das Bekenntniß, ſondern es giebt auch in aller wahren Buße einen kräftigen Antrieb zur Exomologeſis, welche außerdem, daß ſie vor Gott ergeht, auch in den Schooß frommer Freundſchaft niedergelegt ſein will. S. Tertullian de poenit. c. 9. 10. und Luthers Pred. Sonnt. Reminiſcere v. J. 1522. über die Beichte.

C. Von der Heiligung.

§. 152. Bekehrung und Heiligung.

Die Bekehrung des Sünders verändert an und für sich nur die Richtung seines Lebens. Je wahrer sie aber ist, desto nothwendiger setzt sie sich in der Heiligung und Erneuerung des Menschen fort; und je unabläſſiger die Heiligung fortschreitet, desto wahrer wird und destomehr vertieft sich die Wiedergeburt*). Zwar findet der Wille der Sünde in derjenigen Herzensrichtung und Lebensentwickelung, welche mit der Wiedergeburt aus dem Geist gegeben ist, gar keine Statt 1 Joh. 3, 6—9. Daraus folgt aber nicht, daß die Wiedergebornen überhaupt nicht sündigten oder nicht sündigen könnten. Vielmehr bleibt in ihnen der Widerstreit des Fleisches gegen den Geist bis zu ihrer Erlösung aus dem zeitlichen und weltlichen Zustande zurück, und sie können bis dahin die neue Bestimmtheit ihres Lebens nur in Bezug auf die noch daseiende und auch noch herrschende, jedoch abnehmende (Röm. 6, 12. 14.) Sünde weiter und weiter entwickeln. Weshalb die Bekehrtheit und die tägliche Reue, die Begnadigung und die wiederholte Bitte um Sündenvergebung 1 Joh. 2, 1. 2. 5, 16. sich einander nicht widersprechen, und die Unberührtheit des Wiedergebornen vom Argen 1 Joh. 5, 18. seinen Kampf gegen die unsichtbaren Weltfürsten Ephes. 6, 12. nicht abmüßigt. Gerade aber die allmählige Absonderung des innern und äußern Lebensgebietes von der Gemeinheit der Sünde giebt in Verbindung mit fortschreitender Ausbildung aller Lebensthätigkeit zum Dienste Gottes den Begriff der heiligenden**) Gnade. Nämlich von Gnadenwirkung ist auch hier noch die Rede; denn obgleich das positive Wesen des geheiligten Lebens die Liebe ist, folglich eine wahre, neue Selbstthätigkeit, welche sich von der Empfänglichkeit im Glauben unterscheidet, so unterscheidet sie sich doch ihrerseits selbst wieder von allen in dem Eigenwillen und Eigenleben begründeten Besserungen und guten Werken dadurch,

daß sie lediglich auf der Gemeinschaft des Erlösers beruhet und die Energie (Gal. 5, 6.) des Glaubens ist.

*) Die Wiedergeburt ist nicht so zu denken, daß sie das Princip einer sich fortan von sich selbst verstehenden Heiligung abgäbe, und die Heiligung nicht so, als ob sie ohne vorausgegangne principielle Aneignung des Heiles möglich wäre, vielleicht gar erst nach diesem Ziele hinstrebte. Sondern man kann sich das Verhältniß durch das Gleichniß des Saatkorns veranschaulichen. Dieses geht nicht nur auf und treibt Halm und Staude nach oben, es schlägt auch Wurzeln in den Boden und in die Tiefe; beide Richtungen des Zunehmens und Wachsthums bedingen sich einander. Nur in dem Maaße als die Wurzel sich vertieft und befestigt, gedeihet der ganze Wuchs, und der Fortwuchs nach Außen wirkt auf die Wurzel zurück. Oder man kann die psychologische, ethische Wahrheit der durch freie Anwendung gestärkten Maxime zur Erläuterung wählen. Eine Wiedergeburt kann für das jetzige Maaß von Tiefe, welches ein Einzelleben hat, eine wahre sein. Nun aber schreitet dasselbe Individuum überhaupt im Erfahren voran, z. B. der Knabe zu den Erfahrungen des Jünglings, der Jüngling zu den Erfahrungen des Mannes, das Leben im Ganzen wird tiefer und reicher. Vertieft sich damit nicht zugleich das Princip des neuen Lebens in Christo, wird die Wiedergeburt nicht wahrer und fester, so ist die Gefahr einer geistlichen Phthisis vorhanden.

**) Zwar die Geheiligten oder Heiligen werden die Glieder Christi zuweilen vorzugsweise in Bezug auf den Glauben und die Rechtfertigung genannt, oder doch zugleich in dieser Beziehung Hebr. 2, 11. 10, 10. 13, 12. Nur eben deshalb, weil Eine Gnade, Ein Geist, Ein Herr es ist, der die Vergebung der Sünde und die Reinigung von Sünden bewirkt, oder die ganze Gottesdienstfähigkeit ertheilt. In Gemäßheit aber der pauliniſchen Lehrart und Sprache, welche ausdrücklich δικαίωσις und ἁγιασμὸς 1 Cor. 1, 30. (wenn auch nicht 6, 11.) unterscheidet, und überhaupt in Gemäßheit der Schrift Joh. 17, 17. 1 Thess. 5, 23. 4, 4. 8. 1 Joh. 3, 3. πᾶς — ἁγνίζει ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν — wird die Heiligung auf die göttliche neue Lebensbildung oder auf die christliche Besserung und Reinigung des Wandels besonders bezogen.

§. 153. Das chriſtliche Leben.

Das Sein und Leben in Chriſto iſt ein heiliges, ſofern es von dem Weltleben ſich abſondert zum Dienſte Gottes Röm. 12, 1. 2. 2 Cor. 6, 16., ein geiſtliches Röm. 8, 5—10., weil es lediglich aus dem Glauben ſich erholt und nach dem Geheiße des geiſtlichen Geſetzes, nicht der Luſt ſich entwickelt; ein himmliſches aber Phil. 3, 20. Col. 3, 1—3. theils in derſelben Beziehung theils deshalb inſonderheit, weil es in Hoffnung ſelig iſt. Die Eigenthümlichkeit dieſes chriſtlichen Lebens ſuchen wir 1) in dem Geſetze des Geiſtes, welchem es allenthalben folgt, 2) in der Zucht, durch welche es erhalten wird, 3) in den Früchten des Geiſtes, aus denen es beſtehet, zu begreifen.

a) Vom Geſetze des Geiſtes.

§. 154. Tiefſter Beweggrund.

Das chriſtliche Leben wird von einem neuen, nicht buchſtäblichen Geſetze Röm. 7, 6. von einem Geſetze der Freiheit Jac. 1, 25. nicht der Luſt, Gal. 5, 13., von dem Geſetze des Geiſtes Röm. 8, 1—11. regiert. Dieß Geſetz iſt die Liebe oder die vollkommne Selbſtbewegung des nach Gott geſchaffnen Menſchen, die Vollkommenheit des perſönlichen Weſens. Da ſie aber weder als Erkenntniß noch als Gehorſam, weder als Dankbarkeit noch als Nachahmung Gottes, weder als Gottes- noch als Menſchen-Liebe, weder als Nächſten- noch als Selbſt-Liebe zu einem wirkſamen und ſelbſtſtändigen Daſein in uns gelangt, es ſei denn daß der Geiſt deß, der für uns geſtorben und auferſtanden iſt, ſie uns anzünde und erhalte, ſo iſt die Liebe Chriſti in uns (die paſſive und active) 2 Cor. 5, 14. oder die Dankbarkeit gegen den erlöſenden Gott Röm. 5, 5. 12, 1. Epheſ. 5, 20. 1 Joh. 3, 1. der allgemeinſte Beweggrund des chriſtlichen Thuns und Laſſens, aus welchem ſich alle

andre von selbst entwickeln. Und sowie die Liebe Gottes in Christo ebenso die heilige Selbst-Liebe 1 Cor. 6, 15—20. als die Nächsten-Liebe 1 Joh. 4, 20. ebenso die allgemeine als die besondre Bruder-Liebe 2 Petr. 1, 7. nothwendig in sich schließt, so nothwendig schließt sie die Welt- und Eigenliebe 1 Joh. 2, 15. aus, und dieß dergestalt, daß in jeder Entwickelung der christlichen Gesinnung das Element der Weltentsagung hervortreten muß, einer Weltentsagung, die mit der freudigen Hoffnung auf den Herrn eins ist und nicht bloß in einer Höher- und Geringer-Achtung der Güter, sondern auch in Unlust an Allem besteht, was Sünde und Tod in sich hegt ohne vom ewigen Leben und der erlösenden Liebe sich durchdringen zu lassen.

§. 155. Einzige Pflicht.

Es stimmt mit dieser Angabe des christlichen Beweggrundes ganz überein, daß das christliche Leben in Eine erhabene Kindespflicht aufgehet, deren vorbildlicher Ausdruck in den Worten Jesu liegt, „Muß ich nicht sein in dem was meines Vaters ist" Luc. 2, 49.; oder in Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit d. h. in eine Verehrung des himmlischen Vaters, die in Bezug auf den Gegensatz des Hier und Dort, des Jetzt und Dann, des Innern und Aeußern, des Ich und Du, des Glücks und Unglücks, ja der Gerechtigkeit und Sünde ungetheilt ist und bleibt. Joh. 4, 23. 24.*).

*) Der Christ hat nie zu bitten, wo er nicht zugleich zu danken und zu loben hätte, und umgekehrt nie zu danken, wo er nicht auch zu bitten hätte. Und beides in Bezug sowohl auf das Irdische und Leibliche als auf das Himmlische und Geistliche. Selbst das Bewußtsein der Sünde soll zur Bitte werden, und nicht nur das Bewußtsein der Erlösung, sondern auch das Bewußtsein von dem Wachsthume in der Besserung zum Dank und zur Bitte zugleich. Der Typus dieser Gesinnung ist das Gebet des Herrn. Wenn nun auch das Leben aus dem Zustande des Beschauens und eigentlichen Betens in den des Wirkens und Schaffens übergeht, so fallen doch beide Zustände ebenso in die

Pflicht der Anbetung im Geiſt und in der Wahrheit wie in die Kindespflicht oder in die Pflicht Gott über Alles zu fürchten, zu lieben und dabei ihm allein zu vertrauen. Die Anbetung = Verehrung (προσκύνησις iſt ja etwas andres als προσευχή) faßt folgende Momente in ſich. An ſich und ſubſtanziell hat ſie die Form des erfüllten Gefühls, welches ſich allerdings zum Gebet (Lob, Dank, Bitte) entwickelt, aber erſt durch Glaube und Gehorſam, immer neues Aufnehmen der Offenbarung und Eingehen in den Willen Gottes bewährt, wird ſie Geſinnung; dieſe Liebe Gottes aber auf die Möglichkeit des Böſen und das Daſein des Uebels bezogen hat das Moment der Furcht des Herrn in der erſtern Hinſicht, das Moment des Vertrauens in der andern an ſich.

§. 156. Wille des Herrn.

Obgleich die Liebe Chriſti ſich ſelbſt ihr Geſetz iſt, ſo bedarf doch auch der Wiedergeborne theils der Züchtigung theils der Anleitung, die ihm nur das gegenſtändliche Gebot gewähren kann. Denn iſt er noch nie völlig in der Liebe, und folglich auch nicht in der Wahrheit, ſo ſoll er in dem Muſterbilde des Lebens Chriſti und ſeiner heiligen Gemeinde oder im Worte Gottes forſchen, welches überall ſei des Herrn Wille und Wohlgefallen. Epheſ. 5, 17. Röm. 12, 2.

Anmerk. Das Geſetz Gottes (ὁ νόμος τοῦ θεοῦ Röm. 7, 22. 25.), der dem Daſein immanente Zweck, das göttliche Recht, und das Wort dieſer Rechte, kann nie abgeſchafft worden ſein noch abgeſchafft werden. Auch Gnade und Glauben ſind nur gekommen, damit es beſtätigt und erfüllt werde. Röm. 3, 31. Matth. 5, 15. ff. Das Geſetz im Dogma und Gramma (παλαιότης γράμματος Röm. 7, 6.) aber iſt allerdings entweder als Schatten dem Weſen, oder als Leib dem Geiſte gewichen, oder als ein verdammendes der Verſöhnung durch das Blut Chriſti. Epheſ. 2, 15. Das Geſetz kann in ſeinem Grunde ganz göttlich und in ſeinem Zwecke, die Unterſchiedslinie des Reinen und Unreinen durch den ganzen Gebrauch des Natürlichen durchzuführen, ewiger Wille ſein, aber in ſeinen concreten und einzelnen Beſtimmungen wird es, zumal da die Abſicht vorhanden iſt, das Volk, den Menſchen des Fleiſches und der Sünde zu gewöhnen, zu ziehen und die menſchliche Willkühr

zunächſt durch die göttliche zu bändigen, zeitlich, und ſo wie es ja örtlich und volksthümlich ſein muß, wird es zufällig gewiſſermaaßen und vergänglich. Daher auch ſchon im Buche des Geſetzes eine Rangordnung der Beſtimmungen. Einige vom Herrn ausgeſprochen, andre durch Moſes gegeben u. ſ. w., woran denn noch viele andre Eintheilungen ſich knüpfen, die bei Juden und Chriſten gewöhnlich geworden ſind, um in ſpäterer Zeit die Anwendung zu erleichtern. Daher auf der einen Seite bei denen, die den Geiſt des Geſetzes anſtrebten, eine Auslegung, welche äußerlichen und phyſiſchen Inhalt auf allgemeines ſittliche zurückführt (die Alexandriner, Philo), auf der andern die Annahme, daß das Geſetz von den Aelteſten interpolirt ſei, ja ſogar Lügen enthalte oder einigen Stoff für οἱ πολλοί. Daher die Lehren des Paulus von den kindiſchen, elementariſchen, weltlichen Satzungen Gal. 4, 3. Col. 2, 8. — Denn das alte Geſetz hat in dieſen Satzungen einen Punct der Anſchließung an die Naturreligion, an die vorchriſtliche Sitte und Weltregel überhaupt; daher ſeine Behandlung der Speiſegeſetze, der Tage und Zeiten, der Beſchneidung Gal. 6, 15. 4, 10. Röm. 14, 14. 1 Cor. 8, 8. Daher die ganze apoſtoliſche Emancipation der Chriſten aus der Beſchneidung AG. 15. Dennoch geſtattet auch das dogmatiſche Geſetz noch einen Gebrauch im Chriſtenthume 1 Tim. 1, 8. οἴδαμεν δὲ, ὅτι καλὸς ὁ νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται (vergl. Test. Nephthalim. §. 8. ed. Grab. p. 217.), εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται κ. λ. Und über das alles giebt es auch für die Geheiligten ein nicht nur didaskaliſches, ſondern auch pädeutiſches Bedürfniß des ungetheilten göttlichen Wortes, und alſo auch des göttlichen Gebotes. Aber da kommt es nun eben in Chriſto darauf an, über die beſchränkte Abgeſchloſſenheit einzelner ſittlicher Gebote und Begriffe hinauszugehen durch Erforſchung und Befragung des göttlichen Willens; der Wille Gottes iſt eine viel reichere Geſetzgebung als alles Geſchriebne und bisher ſchon geſetzte oder ſetzbare. Sowie das dogmatiſche Wiſſen des Glaubens eine freie und weite Entwicklungsfähigkeit in der bibliſchen Gnoſis hat, denn in Chriſto ſind die Schätze der Erkenntniß beſchloſſen Col. 2, 3., ſo hat auch das ethiſche (das ſich zwar als Einzelwiſſen von dem Gemeinwiſſen nicht trennen darf) eine gleiche. Phil. 1, 9. Col. 1, 9. 10. Nicht zwar dürfen irgendwelche apoſtoliſche Beſtimmungen, weil ſie individuell, zeitlich, örtlich ſind — vergl. C. L. Nitzsch, de iudicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis, Viteberg. Comm. XI. — vergleichgültigt, ſondern müſſen

auf ihr Princip zurückgeführt und dann in analogiſche Anwendung gebracht werden: Sitten-Kanon AG. 15. Eid, Kleidung, Kopfbedeckung, Heirath, Scheidung u. ſ. w. — allein ebenſowenig darf die chriſtliche Ethik ſich caſuiſtiſch abfangen laſſen oder in den Vereinzelungen des Pflichtbegriffs zum Ziele kommen wollen. Der Stoff des Menſchenlebens hat bei aller Einheit und Unveränderlichkeit auch veränderliches an ſich, und der Wille der Liebe will und ſoll ſich an ihm immer vollkommner offenbaren.

§. 157. Weisheit und Klugheit.

In Bezug auf die Fertigkeit den guten, vollkommenen Willen des Herrn in allen Dingen zu erkennen und in den ſeinigen aufzunehmen iſt der Chriſt weiſe und bittet um Weisheit von Oben. Epheſ. 5, 15. 16. Jac. 1, 5. 3, 15. In Bezug aber auf die Nothwendigkeit und Kraft, die äußern Umſtände und Verhältniſſe im Sinne der Weisheit zu faſſen und zu handhaben, giebt es chriſtliche Klugheit Matth. 10, 16. 17.

§. 158. Einfalt*).

Beide Eigenſchaften ſind mit der Einfalt nicht nur vereinbart, ſondern beruhen auch in ihr. Chriſtus entwaffnet den Verſucher durch die einfachſte Wiederholung der göttlichen Gebote und Verheißungen. Denn die beharrliche Richtung des Sinnes auf das Eine Nothwendige und das unverrückte Wandeln in der Wahrheit macht den Menſchen geſchickt, die Unterordnung der Dinge und der Fälle leicht einzuſehen und zu vollziehen.

*) 2 Cor. 1, 12. *ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστὶ, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν, ὅτι ἐν ἁπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ θεοῦ (οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ, ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ) ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ κ. λ.* Matth. 6, 22. Sprüchw. 10, 9. Vergl. Herm. Past. init. mdd. nnd Test. Beniam. §. 6. *τοῦ δὲ Βελιὰρ πᾶν ἔργον διπλοῦν ἐστι καὶ οὐκ ἔχει ἁπλότητα.*

b) Von der geiſtlichen Zucht und Uebung.

§. 159. Geiſtliche Armuth.

Ein beſonderes Verhalten aber muß die Heiligung erzeugen, welches ſich unmittelbar auf die ſtets neu erregbare Sünde und auf das Bedürfniß bezieht, die erlangte Weiſe des Lebens zu bewahren und zur Bewahrung zu vervollkommnen. Den Inbegriff der dazu erforderlichen und geeigneten Thätigkeit nennen wir die geiſtliche Zucht *). Denn ſowie die erlöſende Gnade nicht uns neu beleben kann, ohne uns zu züchtigen zur Verläugnung der Welt und des gottloſen Weſens (Tit. 2, 12. παιδεύουσα ἡμᾶς), ſo müſſen wir auch, ſo wir durch ſie geheiligt ſind, ſelbſt dieſes Zuchtamt mit von ihr übernehmen, um es gegen den rohen, noch bildungsloſen Theil unſers Lebens zu führen. Und die Demuth (geiſtliche Armuth Matth. 5, 3.), welche unſer Herz dem Glauben und dem Rufe zur Buße empfänglich machte, ſoll nicht allein als weſentliche Scheidewand zwiſchen dem vorigen und jetzigen Zuſtande in uns bleiben, ſondern nun auch als eine ſelbſtthätige Verwahrerin des Heils wirkſam werden. Die beſonderen Glieder und Werkzeuge dieſer Zucht ſind Wachſamkeit und Gebet, Enthaltung und Arbeit, und die ihrer Vereinigung angemeſſenſte Lebensordnung **). Jemehr dieſe Dinge ohne eine ſchon beſtändige Heiligung vorhanden ſind, deſto mehr pflegt in ihnen ebenſo vergeblicher als hinderlicher Weiſe die Rechtfertigung ſelbſt, Verdienſt, Gottgefälligkeit oder gar das Siegel der Vollkommenheit geſucht zu werden. Jeſ. 58. Matth. 6, 1—17. 23, 23. Gal. 4, 9—11. 5, 3. 4. Col. 2, 16. Eine geſunde chriſtliche Selbſterziehung aber iſt daran zu erkennen, daß ſie ihre leiblichen Anſtrengungen auf der einen Seite mit den geiſtlichen in gehörigem Zuſammenhange erhält und nicht etwa den Schmerz und die Mühe der Buße auf das Fleiſch abzuleiten ſucht, auf der andern aber den böſen Unterſchied kleiner und großer Gebote vermeidet, ſich vor Verletzung der natürlichen und allgemeingültigen

Ordnung der Güter und Triebe verwahrt, und endlich derjenigen allgemeinen und beſondern Zucht, welche die Vorſehung des Herrn ſich vorbehalten hat, vielmehr entgegenkommend unterwirft als entziehet, 2 Cor. 12, 7—9. Hebr. 12, 5—17.

*) Baſilius z. Sprüchw. 1. 2. 3. Ἔστιν ἡ παιδεία (מוּסָר) ἀγωγή τις ὠφέλιμος τῇ ψυχῇ, ἐπιπόνως πολλάκις τῶν ἀπὸ κακίας κηλίδων αὐτὴν ἐκκαθαίρουσα κ. λ. Wenn aber Clemens von Alexandrien Strom. IV. 24, 156. lehrt, die Sünden vor der Taufe (Wiedergeburt) würden vergeben, die nach dieſer Epoche begangenen müßten durch reinigende Züchtigung weggeſchafft werden, ſo iſt dieſes wenigſtens ſehr behutſam anzunehmen, oder ſtreitet mit 1 Joh. 2, 1. 2. (Sap. 15, 2. 3.) geradehin. Er hätte vielmehr lehren ſollen, der Wiedergeborne erſt ſei recht fähig Zucht von Gott anzunehmen und unter Gottes Leitung ſich ſelbſt zu züchtigen. Sonſt ſind die Begriffe τιμωρία, κόλασις und παιδεία an mehrern Orten ſehr gut von ihm auseinandergehalten und erklärt worden.

**) Wir pflegen den Inbegriff derſelben Aſkeſe zu nennen. Dieſer von der Vorbereitung zum Kampfſpiele entlehnte Ausdruck (Casaubon. Exercit. 2. ad Baron. Ann. Sect. XIII) ward ſchon vor dem Chriſtenthume auf das ſogenannte philoſophiſche Leben (βιὸς κατὰ φιλοσοφίαν), nämlich auf deſſen Abſonderung vom gemeinen Lebensgenuß angewandt. Sowie nun viele Sitten abſonderlicher Kleidung, Nahrung und andrer Zurückhaltung von weltlichen Geſchäften und Genüſſen von den Philoſophen, beſonders den Stoikern — philosophia per abusum in *genus quoddam vitae professorium* verti coepta circa tempora Epicteti, Baco a Verulam. Augm. Sc. VII. p. 355. — auf die Chriſten übergiengen (Tertull. de pallio), ſo auch die dafür gebräuchlichen Namen, ἄσκησις, φιλοσοφία u. dergl. Die klaſſiſche Stelle 1 Cor. 9, 24 ff. fügte dem allen eine beſondre Veranlaſſung hinzu, das chriſtliche Leben in Bildern der Gymnaſtik darzuſtellen. Indeſſen vergaßen die Chriſten ebenſo bald, daß ſie alle Prieſter als daß ſie alle, auch mitten im häuslichen und bürgerlichen Leben Aſketen ſein ſollten. Schon in der altkatholiſchen Kirchenordnung (Apoſt. Conſtitutionen) erſcheinen unter dieſem Titel ſolche, welche den allgemeinen chriſtlichen Beruf zur geiſtlichen Zucht und Uebung abſonderlicher Weiſe darſtellen und deshalb einer kirchlichen Würde ſich freuen. Eine ſolche Erſcheinung iſt jedesmal von einer zweifachen, einer beſſern und ſchlimmern Seite, anzuſehen.

Die beſſere iſt die, daß der in die Gemeinde eindringende Pſychicism (Tertull. adv. Psychicos) eine ſittliche Reaction hervorruft, welche ſich, um deſto wirkſamer gegen die Aergerniſſe zu zeugen, auch förmlich und äußerlich darzuſtellen verſucht, und daß überhaupt auch in Zeiten der beruhigten Welt, wo die Martyrien im engern Sinne nicht mehr ſtatt finden, die weltüberwindende Vollkraft des Chriſtenthums ſich an den Tag legen will. Die ſchlimme Seite derſelben Erſcheinung iſt aber die, daß die ungemeine Chriſtlichkeit ſich von der allgemeinen losreißen und über dieſelbe ſtellen will, und daß die Aſkeſe nun ihre Mittelbarkeit ganz vergißt, im Kleinlichen nicht nur ſondern auch im Unwahren das Große ſucht; was denn aus Chriſten wieder ſolche Stoiker macht, wie ſie Lucianus verſpottete und verachtete, oder ſolche Phariſäer, über welche Chriſtus freilich erhabner und heiliger als Lucianus ſpottet, Matth. 23, 23. 24. „Mücken-Seiger, die Kameele verſchlucken."

§. 160. Wachen.

Die geiſtliche Zucht als eine Vorſicht gegen die Sünde*), die vor der Thür iſt, befleißigt ſich zuerſt der Beſonnenheit und der Geiſtesgegenwart, welche unter dem Bilde des Wachens Matth. 26, 41.**) Epheſ. 6, 18. Col. 4, 2. vorgeſtellt wird, und durch Wahrnehmung ſowohl der äußern Umſtände als der innern Zuſtände theils den Anfechtungen durch Fleiſch, Teufel und Welt zuvorkommen, theils ſie zu beſtehen, im Bunde mit dem Gebet, in Stand ſetzen ſoll. Auf der einen Seite ſetzt dieſes Wachen ein andres oder das Aufwachen vom Schlafe Epheſ. 5, 14. Röm. 13, 12. Jeſ. 60, 1. ſchon voraus, auf der andern verſtärkt es ſich bloß durch die Vorſtellung von dem nahen Ende des Prüfungsſtandes Matth. 24, 42. 25, 1. 1 Cor. 16, 13. 1 Theſſ. 5, 1—8. In der Lehre von der geiſtlichen Zucht iſt die Wachſamkeit mehr der Zerſtreuungsſucht und falſchen Geiſtes-Sicherheit Luc. 11, 25. als der ſogenannten fleiſchlichen Sicherheit entgegen zu ſetzen.

*) Art und Maaß aller einzelnen Zuchtmittel wird durch die Eigenthümlichkeit des Individuums beſtimmt; dieſe iſt aber durch aufrichtige Selbſtprüfung allein erkennbar. Daher die ganze moraliſche Vorſicht in ihrer

Ernstlichkeit und in ihrem Segen von der Einsicht in unser Inneres abhängt, und von der Wahrheit, die wir gegen uns selbst beobachten Ephes. 5, 13. τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται. 1 Joh. 1, 6. Alles Wachen und Beten, alle Enthaltung, Arbeit, Lebensordnung erhält erst in Wahrheit ihre Richtung, ihren Gegenstand, ihren Sinn, wenn du deine sündliche Eigenthümlichkeit anerkennst oder zu erkennen strebest.

**) Was der Herr zunächst fordert oder rügt, bezieht sich hier freilich auf leibliches Wachen. Er fordert aber in dem allgemeinen Aufrufe V. 41. zugleich das Allgemeingültige des christlichen Wachens. Wie wichtig nun auch die Mäßigung des leiblichen Schlafes für die Diät des Leibes und der Seele sei, so warf sich doch schon in den frühern Jahrhunderten die fehlerhafte, faule Askese vorzüglich auf die Nachtwachen, und Hieronymus mochte so sehr viel Recht gegen den Vigilantius eben nicht haben, da er ihn wegen seines Urtheils über die Vigilien einen Dormitantius schalt.

§. 161. Beten.

Die wahre, sittliche Geistesgegenwart ist ohne ein Wandeln in der Gegenwart Gottes nicht zu denken, und alles Starkwerden und Gerüstetsein ein Starkwerden in dem Herrn Ephes. 6, 10., dessen Waffenrüstung V. 11—18. nicht angelegt noch getragen werden kann ohne Gebet V. 18. Und eben deshalb kommen diese beiden Forderungen, Wachen und Beten, fast bei allen Veranlassungen vereinigt vor. Die Unablässigkeit des Betens 1 Thess. 5, 17. 18. Col. 4, 2. Röm. 12, 12. schließt nicht das mit der menschlichen Natur und Bestimmung verbundne Auf- und Niedersteigen des Gefühls aus, noch die absolute Innerlichkeit oder Passivität des Lebens in sich. Sondern während der Grundzug des Lebens Gebet bleibt, darf und soll von dieser Basis aus das denkende und handelnde Leben sich nach Außen richten, dafern nur alle natürlichen und von Außen herbeigeführten Veranlassungen sowie alle besondern Erregungen des Geistes zum eigentlichen Gebete wohl wahrgenommen werden. Jene Veranlassungen liegen in beiden Arten des Geschicks Jac. 5, 13., in jedem Lebensanfange und Lebensbeschlusse, und

in den Verhältnissen der Gemeinschaft, in welche Gott uns eingeordnet hat. Diese Erregungen aber, die die Fruchtbarkeit und Erhörung der Bitten ammeisten bedingen Röm. 8, 26., sind von den äußern Anlässen nicht ganz abhängig, um so weniger, da sich der Stand des Christen in keinem Momente bedürfnißlos denken läßt. Der Beistand des heiligen Geistes und des Namens Jesu beim Bittgebete bringt, je mehr er stattfindet, die gehörige Unterordnung der Güter und Bitten hervor oder die Weisheit des Bittgebets, und dem Mißbrauche der Lehre vom sogenannten Dranggebete darf nicht sowohl die Unbestimmbarkeit des göttlichen Willens durch den menschlichen oder die Unabänderlichkeit des Weltplans entgegengesetzt werden, als vielmehr theils die Bedingtheit der Gebetskraft durch die Gemeinschaft Christi theils die Gefahr und der Widerspruch, der darin liegt, in den Erfolgen des Drang- und Macht-Gebets Belohnungen des Vertrauens und Bestrafungen des Mißtrauens zugleich zu empfangen. An diesen Ort gehört wesentlich und vorzüglich jedes Bittgebet, welches der sechsten Bitte des Herrngebets nachgebildet ist, und dasjenige, welches in den mehr oder minder schon offenbaren Rathschluß des prüfenden Gottes nach dem Vorbilde des Herrn im Oelgarten mit Ergebung eingehet.

§. 162. Enthaltung.

Im Handeln entwickelt sich die geistliche Zucht (σωφροσύνη, σωφρόνως ζῆν Tit. 2, 12.) und Vorsicht zunächst auf verneinende Weise, nämlich durch eine Zurückhaltung vom sinnlichen und weltlichen Vollgenusse, welche ebenso absichtlich als anspruchlos ist, auch des Erlaubten so oft und so weit sich enthält 1 Cor. 10, 23., als es dazu dient den Reiz des Unerlaubten zu tödten und die geistliche Freiheit zu stärken und zu bewahren 1 Cor. 9, 24—27. Theils in den individuellen Eigenschaften theils in den Zeitumständen (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην 1 Cor. 7, 26.) theils in der besondern Berufsart

(1 Cor. 9.) liegen die Veranlaſſungen, die den Chriſten gegeben ſind, ſich für die eine oder andre Art für das geringere oder größere Maaß der Enthaltung zu beſtimmen.

Anmerk. 1. Die heilſamen Enthaltungen beziehen ſich nicht bloß auf die Bezähmung des Fleiſches im engern Sinne, ſondern auch auf das Verhältniß des Schweigens zur Rede, der Einſamkeit zur Geſelligkeit, der Erholung zur Arbeit. Vortreffliche therapeutiſche und pädeutiſche Lehren bei Baſilius in der Homilie über die Worte προσεχε σεαυτῷ κ. λ.

Anmerk. 2. Für ein allgemeines Symbol der vorſorglichen Enthaltſamkeit gilt das Faſten. Indeſſen wird es von den Alten, z. B. ſchon im Past. Herm. Simil. V., nicht eben in das rechte Licht geſtellt, wenn ſie es erſtlich in der ganz weiten Bedeutung νηστεία ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, bald in der engen der Xerophagie vorſchreiben. Auch als Mittel der Erſparung für die Armen, zumal wenn es mit der Mildthätigkeit zuſammen (wie im Gleichniß des Hirten) als opus supererogationis erſcheint, erhält es ſein eigenthümliches Recht noch nicht. Beſſer Baſilius in den beiden Homilien περὶ νηστείας, der auch viel Treffendes wider die Carnevalsfreude ſagt. An dem Faſten iſt das Wahre, Frohe und Freie Matth. 6, 16—18. zu achten, und dann auch das Nothwendige Marc. 2, 20. 1 Cor. 10, 7. Röm. 13, 14. anzuerkennen. S. m. Pred. „Unrechtes Faſten und rechtes" (Pred. v. 1833. S. 75.)

§. 163. Wahl der Gemeinſchaft.

Obgleich der Chriſt nicht die Welt räumen kann noch ſoll 1 Cor. 5, 10. um allen ärgerlichen Einflüſſen der Gemeinſchaft zu entgehen oder vor dem Sauerteige der Phariſäer und des Herodes Marc. 8, 15. ſich zu hüten, vielmehr dazu geſetzt iſt und von Gott in irgend einen Geſellſchaftskreis mit eingeordnet, daß er theils das beſſernde und erhaltende Salz deſſelben abgebe, theils in den Leiden vom Laſter Warnungen vor eigner Sünde empfange: ſo fordert ihn doch die geiſtliche Vorſicht auf, ſoweit als Näherung und Entfernung Sache der Freiheit iſt, die eine Gemeinſchaft zu fliehen 1 Cor. 15, 33.,

die andre zu ſuchen. Jene flieht er nicht allein deshalb, weil er etwa in Gefahr kommt unwillkürlich ſtärkend auf fremde Sünde einzuwirken, ſondern auch deshalb, weil vieles Böſe in ihm auf die Auctorität des fremden Beiſpiels faſt nur wartet, um ſelbſt ſtark zu werden. Jeder aber bedarf, ſo gefördert er ſein mag, von irgend einer Seite das beſchämende Vorbild eines andern, und obgleich auch die Vortrefflichſten nur blinde Leiter der Blinden für einander abgeben würden, ſofern ſie ſich nicht zugleich auf den Einigen Meiſter gebend und empfangend bezögen, ſo gehört doch die willige Demuth gegen Weiſere und Beſſere Pſ. 141, 5. und Empfänglichkeit für perſönliche Vermittelungen des Vorbildes Chriſti, folglich chriſtliche Umgangswahl zu dem Ganzen des vorſichtigen Wandels, von welchem an dieſem Orte die Rede iſt.

§. 164. Lebens-Ordnung.

Und daſſelbe Ganze iſt durch den heilſamen Selbſtzwang der Ordnung und Ordnungsliebe zuſammengehalten. Denn nicht nur iſt die Sünde überhaupt die weſentliche Unordnung und das Leben nach dem Geſetze des Geiſtes nichts anders als die beſtändige Vollziehung wohlgefälliger Ordnung, ſondern es giebt auch eine auf das Daſein der zu bekämpfenden Sünde bezügliche und in dieſer Hinſicht zum Heil der Seele erforderliche Eintheilung der Zeit und der Kraft, deren ſich der Chriſt befleißigt. Ein übelgeordnetes Reich, Tagleben, Vermögen läßt ſich weder überſehen noch beherrſchen. Ein Leben aber, das immer aus Andacht neu hervorgeht und in Andacht wieder ausruhet, das die überſchießenden Kräfte der Pſyche durch dazwiſchen liegenden Dienſt und Fleiß verzehrt, das auf ſanftere Uebergänge vom Ernſt zur Erholung, vom Vergnügen zur Mühe eingerichtet iſt, ein ſolcher Wandel läßt auf der einen Seite der unmittelbaren Sünde, der leidenſchaftlichen Vielthuerei, oder dem Sünden-ſchwangeren Müßiggange (2 Theſſ. 3, 6.) keinen Raum übrig, findet für das unvermeidliche Außerordent-

liche destomehr übrigen Platz, und ist mit dem Lichte der Wachsamkeit und Selbsterkenntniß, mit der Freude des Gebets, mit der Kraft der Enthaltsamkeit und der erbaulichen Umgangsweise gewissermaaßen eins und dasselbe.

c) Von der Frucht des Geistes.

§. 165. Gerechtigkeit.

Ist nun in der That schon dieser ganze vorsehungsvolle Kampf gegen die noch daseiende Sünde eine Frucht des Geistes, so versteht doch die christliche Sprache vorzugsweise unter der letztern die Erfüllung der göttlichen Gebote in der Liebe Gal. 5, 22., die Vollziehung der ewigen göttlichen Ordnung selbst, oder die Gerechtigkeit zum Himmelreich, die mehr und wahrer als die pharisäische ist Matth. 5, 20. In Christo oder in der Gemeinschaft Christi ist Rechtschaffenheit (ἀλήθεια Ephes. 4, 21.), wirksame Erneuerung des Lebens nach allen Seiten hin V. 23. Nachahmung Gottes 5, 1. und in Hinsicht auf die Seele, von der der ganze Leib des Handelns bewegt und mehr und mehr durchdrungen wird, Vollkommenheit Col. 3, 14. 15.

§. 166. Irdisch-himmlischer Beruf.

Diese Vollkommenheit bezieht sich allerdings auch auf den Umfang aller der natürlichen, nothwendigen und bildsamen Verhältnisse, an denen das Menschenleben theilnimmt. Denn weder durch die tödtende Kraft der Buße (Gal. 5, 24. Col. 3, 5.) noch durch die Absagungen, die mit der geistlichen Zucht verbunden sind, soll die irdische menschliche Bestimmung (die wir §. 93. anerkannt haben) in irgend einem Stücke verändert oder abgeschafft werden. Sondern das Werk des Geistes und der Sinn der reinen Liebe gehet dahin, daß jede ursprüngliche Anlage und jedes Bedürfniß zu einer reinen Entwickelung geführt und ein irdisches Gefäß himmlischer Güter, ein Mittel

mannichfaltiger Freude am Herrn und mannichfaltiger Mitfreude und gegenseitiger Dienstliebe werde. Ob wir also gleich jegliches Zeitliche mit Vorbehalt erwerben, kaufen, besitzen und genießen sollen 1 Cor. 7, 29—31., so sollen wir doch auch die Gleichgültigkeit, das Verwerfen und Verachten in allen den Dingen fliehen, die sowie sie in dem Willen des Schöpfers und Erhalters begründet ebenso auch des Dankes gegen ihn und der wahren Freude empfänglich sind Col. 2, 16—18. 1 Tim. 4, 1—6. Jede Erwerbs- und Berufsart auf Erden ist dem himmlischen Berufe verwandt, wenn sie den Wucher ausschließt, den Dienst einschließt und des göttlichen Segens fähig ist. Das christliche Leben ist von allen Lebensweisen das häuslichste, bürgerlichste*), kunstliebendste, wissenschaftlichste und allenthalben menschlichste**).

*) Tertull. Apol. c. 42. „Wir sind keine Gymnosophisten, keine Waldbrüder." Meminimus nos gratiam debere Deo — nullum fructum operum eius repudiamus. Itaque non sine foro, non sine macello, non sine officinis — cohabitamus vestrum hoc saeculum. Navigamus, militamus, rusticamur, et mercatus miscemus.

**) Idem ib. c. 39. Fratres etiam vestri sumus, iure naturae matris unius, etsi vos parum *homines* quia mali fratres.

§. 167. Herz und Wandel.

Keines dieser Verhältnisse, überhaupt keine Veranlassung der sittlichen Fortschreitung kann bloß dazu führen, daß der Gedanke oder Sinn, oder bloß dazu, daß die That und Rede eine christliche Weise erhalte; sondern immer zunächst erweisen sich die Früchte des Geistes in dem Ausbau des inwendigen Tempels, in dem zerstörten Gelüsten des Fleisches und in dem erweckten Gedanken der Liebe (*ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν* Epheſ. 4, 23.). Das reine Herz beweist seine Unersetzlichkeit auf jede Weise Matth. 7, 16—23. Weder gute Werke noch gute Worte können dieß ohne ihre reine Quelle wahrhaft sein. Demungeachtet aber werden Alle, die im Geiste

leben, auch geiſtlich wandeln Gal. 5, 25. und der gute Baum muß an den Früchten der Zunge Jac. 3, 11. ebenſo wie an den Früchten der That Jac. 2, 16. zu erkennen ſein. Die Güte erſt, die bis in das letzte Wort zu ihrer Bewährung eindringt, macht den vollkommnen Mann Jac. 3, 2.*).

*) Vergl. m. Predigt über den Werth der guten Worte im Chriſtenthume (Samml. 1819).

Anmerk. Die untheilbare Einheit des redenden, handelnden und ſinnenden Menſchen muß vorausgeſetzt werden, wenn ſolche ſittliche Gebote, die das eine mit ſtatt des andern ſetzen wie Matth. 5, 39. vgl. V. 22—25. richtig aufgefaßt werden ſollen.

§. 168. Treue im Großen und Kleinen.

Dieſelbe chriſtliche Vollkommenheit erprobt ſich zwar zu ſeiner Zeit nur in der ganzen Aufopferung des Eignen, oder in großen Wagniſſen und Selbſtverläugnungen 1 Joh. 3, 16. Joh. 15, 13. Matth. 19, 21., aber der innere Werth dieſer Handlungen beſteht und fällt mit derjenigen Liebe (1 Cor. 13, 3.), welche in der Summe gemeiner und unſcheinbarer Pflichterfüllungen ſich als Treue erweiſet. Die gemeine Tugend*), wenn ſie nur Tugend iſt, iſt ſo groß als die ungemeine, und anhaltende Selbſtverläugnung in täglich wiederkommenden Dienſten erfordert in gewiſſer Hinſicht ein größeres Maaß von Kraft der Liebe als jedes einzelne Opfer, das der chriſtliche Heldenmuth darbringen mag **). Luc. 16. 10.

*) Z. B. wahre Dienſtfertigkeit, ächte Gefälligkeit; jene vornehmlich in ungleichen und gebundnen, dieſe in freien und gleichen Verhältniſſen ein großer Beweis der überwundnen Eigenliebe. Ebenſo kann die im Geiſte wahrer Gütergemeinſchaft mit der ganzen Beſtrebung erfindſamer Weisheit und Liebe fortgeführte Verwaltung des Eigenthums, oder die wahrhafte Keuſchheit und Mäßigung im Eheſtande, vornehmlich das ſich Unterthun dem Nächſten 1 Petr. 5, 5. Epheſ. 5, 21. und Diener werden nach dem Maaße der Macht einen viel größern Aufwand geiſt-

Die beſſere iſt die, daß der in die Gemeinde eindringende Pſychicism (Tertull. adv. Psychicos) eine ſittliche Reaction hervorruft, welche ſich, um deſto wirkſamer gegen die Aergerniſſe zu zeugen, auch förmlich und äußerlich darzuſtellen verſucht, und daß überhaupt auch in Zeiten der beruhigten Welt, wo die Martyrien im engern Sinne nicht mehr ſtatt finden, die weltüberwindende Vollkraft des Chriſtenthums ſich an den Tag legen will. Die ſchlimme Seite derſelben Erſcheinung iſt aber die, daß die ungemeine Chriſtlichkeit ſich von der allgemeinen losreißen und über dieſelbe ſtellen will, und daß die Aſkeſe nun ihre Mittelbarkeit ganz vergißt, im Kleinlichen nicht nur ſondern auch im Unwahren das Große ſucht; was denn aus Chriſten wieder ſolche Stoiker macht, wie ſie Lucianus verſpottete und verachtete, oder ſolche Phariſäer, über welche Chriſtus freilich erhabner und heiliger als Lucianus ſpottet, Matth. 23, 23. 24. „Mücken-Seiger, die Kameele verſchlucken."

§. 160. Wachen.

Die geiſtliche Zucht als eine Vorſicht gegen die Sünde*), die vor der Thür iſt, befleißigt ſich zuerſt der Beſonnenheit und der Geiſtesgegenwart, welche unter dem Bilde des Wachens Matth. 26, 41.**) Epheſ. 6, 18. Col. 4, 2. vorgeſtellt wird, und durch Wahrnehmung ſowohl der äußern Umſtände als der innern Zuſtände theils den Anfechtungen durch Fleiſch, Teufel und Welt zuvorkommen, theils ſie zu beſtehen, im Bunde mit dem Gebet, in Stand ſetzen ſoll. Auf der einen Seite ſetzt dieſes Wachen ein andres oder das Aufwachen vom Schlafe Epheſ. 5, 14. Röm. 13, 12. Jeſ. 60, 1. ſchon voraus, auf der andern verſtärkt es ſich bloß durch die Vorſtellung von dem nahen Ende des Prüfungsſtandes Matth. 24, 42. 25, 1. 1 Cor. 16, 13. 1 Theſſ. 5, 1—8. In der Lehre von der geiſtlichen Zucht iſt die Wachſamkeit mehr der Zerſtreuungsſucht und falſchen Geiſtes-Sicherheit Luc. 11, 25. als der ſogenannten fleiſchlichen Sicherheit entgegen zu ſetzen.

*) Art und Maaß aller einzelnen Zuchtmittel wird durch die Eigenthümlichkeit des Individuums beſtimmt; dieſe iſt aber durch aufrichtige Selbſtprüfung allein erkennbar. Daher die ganze moraliſche Vorſicht in ihrer

Ernſtlichkeit und in ihrem Segen von der Einſicht in unſer Inneres abhängt, und von der Wahrheit, die wir gegen uns ſelbſt beobachten Epheſ. 5, 13. τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται. 1 Joh. 1, 6. Alles Wachen und Beten, alle Enthaltung, Arbeit, Lebensordnung erhält erſt in Wahrheit ihre Richtung, ihren Gegenſtand, ihren Sinn, wenn du deine ſündliche Eigenthümlichkeit anerkennſt oder zu erkennen ſtrebeſt.

**) Was der Herr zunächſt fordert oder rügt, bezieht ſich hier freilich auf leibliches Wachen. Er fordert aber in dem allgemeinen Aufrufe V. 41. zugleich das Allgemeingültige des chriſtlichen Wachens. Wie wichtig nun auch die Mäßigung des leiblichen Schlafes für die Diät des Leibes und der Seele ſei, ſo warf ſich doch ſchon in den frühern Jahrhunderten die fehlerhafte, faule Aſkeſe vorzüglich auf die Nachtwachen, und Hieronymus mochte ſo ſehr viel Recht gegen den Vigilantius eben nicht haben, da er ihn wegen ſeines Urtheils über die Vigilien einen Dormitantius ſchalt.

§. 161. Beten.

Die wahre, ſittliche Geiſtesgegenwart iſt ohne ein Wandeln in der Gegenwart Gottes nicht zu denken, und alles Starkwerden und Gerüſtetſein ein Starkwerden in dem Herrn Epheſ. 6, 10., deſſen Waffenrüſtung V. 11—18. nicht angelegt noch getragen werden kann ohne Gebet V. 18. Und eben deshalb kommen dieſe beiden Forderungen, Wachen und Beten, faſt bei allen Veranlaſſungen vereinigt vor. Die Unabläſſigkeit des Betens 1 Theſſ. 5, 17. 18. Col. 4, 2. Röm. 12, 12. ſchließt nicht das mit der menſchlichen Natur und Beſtimmung verbundne Auf- und Niederſteigen des Gefühls aus, noch die abſolute Innerlichkeit oder Paſſivität des Lebens in ſich. Sondern während der Grundzug des Lebens Gebet bleibt, darf und ſoll von dieſer Baſis aus das denkende und handelnde Leben ſich nach Außen richten, dafern nur alle natürlichen und von Außen herbeigeführten Veranlaſſungen ſowie alle beſondern Erregungen des Geiſtes zum eigentlichen Gebete wohl wahrgenommen werden. Jene Veranlaſſungen liegen in beiden Arten des Geſchicks Jac. 5, 13., in jedem Lebensanfange und Lebensbeſchluſſe, und

in den Verhältnissen der Gemeinschaft, in welche Gott uns eingeordnet hat. Diese Erregungen aber, die die Fruchtbarkeit und Erhörung der Bitten ammeisten bedingen Röm. 8, 26., sind von den äußern Anlässen nicht ganz abhängig, um so weniger, da sich der Stand des Christen in keinem Momente bedürfnißlos denken läßt. Der Beistand des heiligen Geistes und des Namens Jesu beim Bittgebete bringt, je mehr er stattfindet, die gehörige Unterordnung der Güter und Bitten hervor oder die Weisheit des Bittgebets, und dem Mißbrauche der Lehre vom sogenannten Dranggebete darf nicht sowohl die Unbestimmbarkeit des göttlichen Willens durch den menschlichen oder die Unabänderlichkeit des Weltplans entgegengesetzt werden, als vielmehr theils die Bedingtheit der Gebetskraft durch die Gemeinschaft Christi theils die Gefahr und der Widerspruch, der darin liegt, in den Erfolgen des Drang- und Macht-Gebets Belohnungen des Vertrauens und Bestrafungen des Mißtrauens zugleich zu empfangen. An diesen Ort gehört wesentlich und vorzüglich jedes Bittgebet, welches der sechsten Bitte des Herrngebets nachgebildet ist, und dasjenige, welches in den mehr oder minder schon offenbaren Rathschluß des prüfenden Gottes nach dem Vorbilde des Herrn im Oelgarten mit Ergebung eingehet.

§. 162. Enthaltung.

Im Handeln entwickelt sich die geistliche Zucht (σωφροσύνη, σωφρόνως ζῆν Tit. 2, 12.) und Vorsicht zunächst auf verneinende Weise, nämlich durch eine Zurückhaltung vom sinnlichen und weltlichen Vollgenusse, welche ebenso absichtlich als anspruchlos ist, auch des Erlaubten so oft und so weit sich enthält 1 Cor. 10, 23., als es dazu dient den Reiz des Unerlaubten zu tödten und die geistliche Freiheit zu stärken und zu bewahren 1 Cor. 9, 24—27. Theils in den individuellen Eigenschaften theils in den Zeitumständen (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην 1 Cor. 7, 26.) theils in der besondern Berufsart

(1 Cor. 9.) liegen die Veranlaſſungen, die den Chriſten gegeben ſind, ſich für die eine oder andre Art für das geringere oder größere Maaß der Enthaltung zu beſtimmen.

Anmerk. 1. Die heilſamen Enthaltungen beziehen ſich nicht bloß auf die Bezähmung des Fleiſches im engern Sinne, ſondern auch auf das Verhältniß des Schweigens zur Rede, der Einſamkeit zur Geſelligkeit, der Erholung zur Arbeit. Vortreffliche therapeutiſche und pädeutiſche Lehren bei Baſilius in der Homilie über die Worte προσεχε σεαυτῷ κ. λ.

Anmerk. 2. Für ein allgemeines Symbol der vorſorglichen Enthaltſamkeit gilt das Faſten. Indeſſen wird es von den Alten, z. B. ſchon im Past. Herm. Simil. V., nicht eben in das rechte Licht geſtellt, wenn ſie es erſtlich in der ganz weiten Bedeutung νηστεια ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, bald in der engen der Xerophagie vorſchreiben. Auch als Mittel der Erſparung für die Armen, zumal wenn es mit der Mildthätigkeit zuſammen (wie im Gleichniß des Hirten) als opus supererogationis erſcheint, erhält es ſein eigenthümliches Recht noch nicht. Beſſer Baſilius in den beiden Homilien περὶ νηστειας, der auch viel Treffendes wider die Carnevalsfreude ſagt. An dem Faſten iſt das Wahre, Frohe und Freie Matth. 6, 16—18. zu achten, und dann auch das Nothwendige Marc. 2, 20. 1 Cor. 10, 7. Röm. 13, 14. anzuerkennen. S. m. Pred. „Unrechtes Faſten und rechtes" (Pred. v. 1833. S. 75.)

§. 163. Wahl der Gemeinſchaft.

Obgleich der Chriſt nicht die Welt räumen kann noch ſoll 1 Cor. 5, 10. um allen ärgerlichen Einflüſſen der Gemeinſchaft zu entgehen oder vor dem Sauerteige der Phariſäer und des Herodes Marc. 8, 15. ſich zu hüten, vielmehr dazu geſetzt iſt und von Gott in irgend einen Geſellſchaftskreis mit eingeordnet, daß er theils das beſſernde und erhaltende Salz deſſelben abgebe, theils in den Leiden vom Laſter Warnungen vor eigner Sünde empfange: ſo fordert ihn doch die geiſtliche Vorſicht auf, ſoweit als Näherung und Entfernung Sache der Freiheit iſt, die eine Gemeinſchaft zu fliehen 1 Cor. 15, 33.,

a. Von der Unſchuld des chriſtlichen Lebens.

§. 170. Allgemeiner Begriff.

Der Unſchuld der chriſtlichen Liebe (1 Cor. 13, 4—6.) iſt jegliches zuwider, wodurch das göttliche Ebenbild in irgend einem ſeiner Rechte oder in irgend einem ſeiner urſprünglichen Verhältniſſe eine Verachtung oder Verletzung erleidet, gleichviel ob die Verletzung fremde oder eigne Perſönlichkeit treffe. Auch die Verachtung iſt ſchon Verletzung Matth. 5, 22. Haß iſt Mord 1 Joh. 3, 15. Und darin ſind alle Verletzungen und Verachtungen gleich, daß keine ſchlechthin bloße Selbſtverletzung und keine ſchlechthin bloße Verletzung des Nächſten ſein kann. Gottes Reich, der Menſch, das Ebenbild wird durch jede Sünde verletzt, und durch jede das ganze Geſetz übertreten Jac. 2, 10.*). Demungeachtet haben wir uns dieſe Einheit, welche unverletzt bleiben ſoll, zu entwickeln zur gehörigen Mannichfaltigkeit, damit dem ſophiſtiſchen Streben, das Gebot der Liebe in ſeiner Anwendung zu beſchränken, keine Statt gegeben, und z. B. nicht die Verachtung des leiblichen Rechts und Wohls gerechtfertigt oder umgekehrt durch falſche Heiligachtung desſelben das geiſtliche deſtomehr preisgegeben werde. Denn aus den obigen Lehren §. 89—99. von der menſchlichen Natur und Beſtimmung folgt unausbleiblich, daß die Verletzung des Menſchen in ſeinem zeitlichen Eigenthume, in ſeiner äußern Freiheit oder an ſeiner Ehre nicht ſchuldlos an der Perſönlichkeit ſelbſt ſei.

*) Ein ſophiſtiſches Spiel mit kleinerer und größerer Sünde, mit kleiner Miſſethat, welche keine ſei, wird vielleicht Hoſ. 12, 8. 9. rügend dargeſtellt. Dagegen 1 Joh. 3, 4. *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ.*

§. 171. Achtung der unmittelbaren Perſönlichkeit.

Das chriſtliche Leben verhält ſich mit Hintanſetzung alles Andern ſchuldlos gegen das Sein- und Wohlſein der Seele.

Dadurch, daß die Seele dem willkührlichen Morde nicht ausgesetzt ist, läßt sich der Christ nicht abhalten, auch das bloße Attentat gegen die Seligkeit als das Capital-Verbrechen zu scheuen und eben in allen Sünden einen Antheil daran und in allen Leidenschaften und Lastern einen Keim dieses Verbrechens zu finden. Demgemäß hegt das Christenthum vor allen den Werken einen besondern Abscheu, in denen sich Annäherung zu den Sünden des Hasses und der Verzweiflung zeigt, oder welche dem Seelenmorde am nächsten kommen, also vor dem Verfluchen und Verwünschen Jac. 3, 9. Matth. 5, 22., vor dem Aergernisse*) und der Verführung Matth. 18, 6., vor der Verachtung persönlicher Ueberzeugung in dem Proselytenmachen Matth. 23, 14. 15., vor dem Zuschließen des Himmelreichs vor den Menschen, einem bösen Obscurantismus, Ketzermachen und Vorenthalten der Gnadenwahrheit Matth. 23, 13., vor der Fälschung des Evangeliums Gal. 1, 9., vor jeglicher Abgötterei oder vor der Verläugnung der Gemeinschaft Gottes in der Hurerei 1 Cor. 6, 12—20.**), im Geize 1 Tim. 6, 9. und irgend einem Laster.

*) „Anstoß geben zum Falle," σκανδαλίζειν Matth. 18, 6. Röm. 14, 21. — das Sinnliche der Vorstellung ist aus 3 Mos. 19, 14. zu erkennen — bedeutet den thatsächlich verschuldeten oder absichtlich erregten Reiz zum Bösen. Das Gegentheil Röm. 15, 1 βαστάζειν τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων — ἀρέσκειν εἰς τὸ ἀγαθὸν τῷ πλησίον πρὸς οἰκοδομήν. Nun ist zwar jede Exemplification des Bösen, jede Sünde als Beispiel auch ein gewisser Reiz zur Nachfolge für den Nächsten: aber nur nach Umständen und Verhältnissen. Denn das gesellige Böse wirkt auch wieder in seiner Erscheinung als ein Häßliches und Beleidigendes dem individuellen Bösen entgegen; so, daß das Gute durch das in seinem Ausbruche sich selbst richtende Böse aufgefordert wird gut zu bleiben und dem innern Bösen nicht nachzugeben. Also findet der bestimmte Begriff des Aergernisses nur in dem Maaße statt, als es schon ein Verhältniß der Abhängigkeit und natürlichen Nachfolge, wie das der Erziehung, giebt, in welchem sich die Kraft des Beispiels zur Verführung der Unschuld oder zur Herabstim-

mung des ſittlichen Intereſſes verkehret. Auch außer ſolchen beſtimmten Lebensverhältniſſen wirkt die willkührliche und ſchonungslos leidenſchaftliche Behandlung des Nächſten zu heftige Erregungen der Luſt oder Unluſt, als daß es ihm nicht zur Sünde gereichen ſollte, alſo ſcandaliſirend. Unter allen Umſtänden und in allen Verhältniſſen wird ein Handeln oder Behandeln, Thun und Laſſen zum Aergerniſſe, wenn es das Zuſammenſein des Guten und Böſen, alſo die Gleichgültigkeit von beiden, alſo die Scheinfreiheit des Böſen und das Scheinglück der Ungerechten darſtellt, und entweder die Bande der Scheu und Schaam löſen hilft oder den Glauben an die Wirkung der vorhandnen Gnaden- und Tugendmittel zerſtört. Werden die meiſten Aergerniſſe unwiſſend und aus Nachläſſigkeit gegeben, ſo giebt es doch auch mehr oder minder abſichtliche und teufliſche. Die Schuld derer, die das Aergerniß nehmen, kann ſo groß werden als die Schuld derer, die es geben. Wenn die abſolute Unſchuld und Erbauung, der vollkommne Beweggrund und Reiz zum Guten, der alle andre geſellige Aergerniſſe entkräftet, ſowie alle Erbauungen begründet Matth. 11, 29. Joh. 13, 15. 1 Petr. 2, 21. 1 Joh. 3, 6. 7., wenn Chriſtus zum Anſtoß und Falle gereicht Luc. 2, 34. Matth. 13, 57. Jeſ. 8, 14. 1 Petr. 2, 7., ſo ſind die das Aergerniß nehmenden eben allein die, die es geben, oder ſie empfangen es zur Strafe dafür, daß ſie ſich nicht heiligen und erbauen laſſen wollen.

**) Das Argument, deſſen ſich der Apoſtel V. 18. gegen die Hurerei bedient, würde nicht gehörige Gültigkeit haben, wenn nicht unter der Verſündigung am „eignen Leib" das verletzende für die Perſönlichkeit zu verſtehen wäre, welches im hureriſchen Genuſſe liegt. Der Hurer verwirft die Bedingungen der ausſchließlichen Gattenliebe, der Seelengemeinſchaft, der Achtung, des Zutrauens und der gegenſeitigen Hingebung, unter welchen es allein nichts herabwürdigendes in der leiblichen Vollziehung der Geſchlechtsbeſtimmung giebt; er macht daher die ganze Perſon zum Genußmittel. Im weſentlichen liegt daſſelbe Verbrechen in der Völlerei und Trunkenheit — Entweihung des göttlichen Tempels, der Glieder Chriſti — nur einſeitig begangen.

§. 172. Achtung des Gedanken- und Sprachverkehrs.

Der Lüge entſagt der chriſtliche Lebensverkehr Col. 3, 9. Epheſ. 4, 25. nicht nur, ſofern ſie anderweitig ſchadet und

zufälliges Mittel böſer Abſichten iſt, ſondern weil ſie an ſich ſelbſt die Treue oder ein urſprüngliches Band perſönlicher Weſen bricht. „Sintemal wir unter einander Glieder ſind.“ Hier ſpricht ſich die Heiligkeit des Aeußerungsvermögens und der Wahrheit als unverletzlicher Gemeingüter aus. Und ſowie die ſogenannte Noth- und Pflicht-Lüge nie ohne eine gewiſſe Erregung des Schaamgefühls vollzogen werden kann, ſo läßt ſich auch kein Fall finden oder denken, wo die liebevolle Verſchonung oder irgend eine pflichtmäßige Theilnahme ſich nicht noch anders und zwar viel wahrer und edler als durch Lüge bethätigen könnte. Die vollzogene Noth- und Dienſt-Lüge iſt ſtets in dem günſtigen Falle noch ein Zeichen entweder einer Weisheit, der es an Liebe und Vertrauen, oder einer Liebe, der es an Weisheit mangelt. Ihr kommt deshalb wohl die Entſchuldigung der Schwäche, niemals aber der hohe Begriff der Pflicht und des Dienſtes zu*).

*) Die ſtrenge Seite der Ethiker hat eine bedeutende Verſtärkung durch Böhme über die Moralität der Nothlüge, Neuſtadt a. d. O. 1828, erhalten. Vergl. auch Kierkegaard, de notione atque turpitudine mendacii. Goettingae, 1829. In Rückſicht auf die Erlaubniß der Lüge (falsa significatio cum voluntate fallendi) als einer Nothwehr oder eines Dienſtes haben von jeher große und ſittliche Männer deſſelben Zeitalters, wie Baſilius und Chryſoſtomus, Auguſtinus und Hieronymus, Calvin und Luther, Kant und Jacobi mit einander in Widerſpruch geſtanden. Es kommt auf den Begriff der Sünde in der Lüge und des Grundes in der Pflicht der wahrhaftigen Aeußerung an. Wahr zu ſein in der Aeußerung, ſubjectiv und objectiv wahr, iſt nicht bloß einer Folge und Wirkung wegen, ſondern an ſich Pflicht. Die Wahrhaftigkeit iſt daher in der Selbſt- oder Nächſtenpflicht identiſch, und liegen auch bewegende Gründe in der Vorſtellung des Nutzens oder Schadens, ſo bleibt doch der beſtimmende Grund die Perſönlichkeit, die aus göttlichen Vernunftzwecke des Aeußerungsvermögens überall beheiligt iſt. Spiel, Krieg, Scherz, mimiſche und andre illuſoriſche Kunſt bekennen ſich zu ihren Täuſchungen und heben ſie dadurch wieder auf, oder arten zur Lüge aus und ſind dann auch inſofern Sünde. Auf den Begriff der Vernunftwahrheit, als welche den Inhalt der Aeußerung abgeben könne, läßt ſich die Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht be-

schränken. Denn auch das zeitlich Wirkliche hat in seiner göttlichen Bedingtheit und Zweckmäßigkeit den Anspruch auf eine reine und treue Auffassung und Ueberlieferung. Eine absolute Pflicht sich zu äußern, den Inhalt des Bewußtseins seinem Umfange nach ganz darzustellen, giebt es freilich nicht. Schweigen ist nicht Lügen, obschon oft die Erklärung schweigen zu wollen und also das Bekenntniß, zu wissen, dazu gehören wird, daß das Schweigen keine Lüge werde. Es giebt nicht bloß im künstlerischen und wissenschaftlichen Gebiete, sondern auch im praktischen Leben eine Weisheit der Allegorie und Typologie, die auf die Empfänglichkeit und Fähigkeit das Wahre und Wirkliche zu erfassen berechnet, aber frei von Fälschung ist. Wäre die leibliche Lebenserhaltung unbedingte Pflicht, und in dieser Beziehung der Satz „Noth gleich Gebot" oder „Noth kennt kein Gebot" ein wahrhaft sittlicher, so wäre der Begriff der Nothlüge freilich gerettet. Als Ausnahme von der Regel als Suspension des Grundsatzes ist die Nothlüge also Nothsünde, folglich Sünde. Die Nothlüge muß also in Pflichtlüge übergehen, um vertheidigt zu werden, und nun streitet wieder der Begriff der persönlichen Selbsterhaltung mit dieser Lüge, die Pflicht gegen den Nächsten und Dienst der Liebe sein soll. Es läßt sich durchaus kein concreter Fall nachweisen, wo der liebevolle Lügner oder Fälscher nicht hätte ohne Fälschung noch weiser und liebevoller handeln können. Das Mißverhältniß zwischen dem oftmaligen minimum des Handelns in der Rede und dem maximum des muthmaaßlichen Erfolgs, zwischen der bloßen Idee des Handelns und der Empfindung einer ungeheuren Wirklichkeit macht hier die praktische Schwierigkeit so groß, daß sich immer wieder eine Nachwirkung davon in die Moral einmischt. Wir müssen aber viel lieber gestehen, daß wir Lügner und Sünder sind aus Unklugheit in der Liebe und Liebloſigkeit in der Gefälligkeit, als uns es erlassen, dem vollkommenen Manne, von dem Jacobus 3, 2. redet, nachzustreben.

§. 173. Achtung des Lebens.

Da das Leben, das leibliche, die erste Bedingung aller persönlichen Erscheinung und Entwickelung des menschlichen Wesens ist, eine Schöpfung Gottes, die auch im sündigen Stande der Menschheit nichts von ihrer ursprünglichen Güte und Heiligkeit verlieren kann 1 Mos. 9, 6., so gilt das Verbot, du sollst nicht morden 2 Mos. 20, 13. 21, 12. Röm. 13, 9. ohne

alle Ausnahme. Mord iſt aber nur, wie Calvin*) bemerkt, die auf die ethiſche Fühlloſigkeit der Menſchheit berechnete ſtärkſte Bezeichnung aller der Wolluſt- oder Zorn-Sünden, all des leidenſchaftlichen Geſchwind- und Viel-Lebens, aller der Verwahrloſungen der Geſundheit, denen die Nichtachtung der erſten zeitlichen Gabe Gottes zum Grunde liegt. Und der Selbſtmord, ein Verbrechen, welches in der heiligen Schrift zwar auf mittelbare Weiſe, aber oft genug für das, was es iſt, erklärt wird, iſt gerade um ſo unausſöhnbarer mit chriſtlicher Unſchuld, da es gleiche Chriſtenpflicht bleibt, das Leben für den Dienſt Gottes und der Menſchen zu wagen und aufzuopfern Luc. 17, 33. Joh. 10, 12. 12, 25.**), wie es zu ertragen und für das Reich Gottes fruchtbar zu machen, Phil. 1, 12. 24.

*) Institutt. rel. chr. II. 8. §. 10. Cur autem Deus velut dimidiis praeceptis, per synecdochas significarit magis quid vellet quam expresserit, cum aliae quoque soleant rationes reddi, haec mihi imprimis placet: quia peccatorum foeditatem (nisi ubi palpabilis est) diluere et speciosis praetextibus inducere semper caro molitur, quod erat in unoquoque trangressionis genere deterrimum et scelestissimum, exemplaris loco proposuit, cuius ad auditum sensus quoque exhorresceret, quo maiorem peccati cuiuslibet detestationem animis nostris imprimeret.

**) S. m. Pred. Das Heilige der Selbſterhaltung, eine chriſtl. Warnung vor dem Zweikampfe. Bonn, 1835.

Anmerk. Daß die geſetzliche Todesſtrafe im Morde mit begriffen, und alſo ebenſo unvernünftig wie unchriſtlich ſei, davon findet ſich wenigſtens keine Spur in der Schrift-Urkunde. Im Gegentheil ſpricht ſich das Bewußtſein von der göttlichen Rechtmäßigkeit der Strafe am Leben Matth. 26, 52. Röm. 13, 4. deutlich aus. Theils wird hiebei auf das Göttliche des Staates als einer ἐκδίκησις, als einer ἀποκάλυψις ὀργῆς hingedeutet — und das Symbol des Schwerdtes zeigt doch das ius necis an — theils auf das alte Noachiſche und Moſaiſche Geſetz zurückgewieſen. Dieſes wieder weiſet auf die dunkle, gemiſchte Erſcheinung des Rechts und Unrechts in die Blutrache zurück. Cains Furcht drückt aus, daß er ſich der Blutrache anheimgefallen fühlt; Gottes

Rede an ihn, daß diese nicht sein sondern selbst siebenfache Rache nach sich ziehen soll. Wenn nun der trotzige Gewaltthäter und Schwerdtführer Lamech sich auf das Verbotensein der Blutrache stützt, so tritt endlich die Nothwendigkeit des noachischen Gesetzes ein, laut welchem das bloße Recht der Stärke oder Klugheit, das Recht des Zufalls und der Eigenmacht in Ansehung des Menschenlebens ganz aufgehoben und ihm das absolute Unrecht des Mordes und das absolute Recht der öffentlichen Sühne desselben entgegengestellt wird. Dieses Recht tödtet den Mörder. Das erste Verbot der Blutrache führte keinen Grund an. Das Verbot des Mordes führt seinen Grund an: der Mensch ist Gottes Bild, den Grund der Persönlichkeit. Wird aber dieser Grund von der Todesstrafe selbst angetastet? Thut die Strafe dasselbe was sie bestraft? Keineswegs. So wenig als die gesetzliche Confiscation oder die Einsperrung, Diebstahl, Raub u. s. w. heißen können. Menschliche Gesetze können vielleicht Principien der Rache, der Grausamkeit und Ungerechtigkeit in sich aufnehmen oder göttliche nach diesen Principien gemißbraucht werden, sodaß Hinrichtungen den Charakter des Mordes annehmen. Das Gesetz aber in der Nothwendigkeit seines Daseins und Wirkens hegt keine Art von Leidenschaft und Willkühr, sondern straft die eine wie die andre mit den Rückwirkungen des verletzten und doch unverletzbaren Rechtes, dessen Offenbarung es ist. Gesetz, Strafe, Staat sind zwar auch aus dem Grunde der göttlichen Liebe, aber zunächst als Erscheinungen und Wirkungen des Rechts und der Gerechtigkeit hervorgegangen. Die sündige Menschheit als solche soll zwar nach 1 Mos. 8, 21. geduldet und erhalten werden, aber nur, sofern sie den menschlichen Charakter nicht aufgiebt sondern den Staat überhaupt, und zwar zunächst die Aufhebung der Willkühr in Ansehung des persönlichen Daseins zuläßt. So verstehen wir den Zusammenhang des neunten Capitels mit dem Vorhergehenden. Mindestens der gesetzliche, staatliche Bund mit Gott, in allen seinen mehr oder minder ausgebildeten Erscheinungen eine παιδαγωγία εἰς χριστόν, soll vorhanden sein. Der Staat nämlich als göttliche Anstalt ist zwar die Möglichkeit einer gemeinsamen Pflege der unmittelbaren Anstalten des Geistes, der Religion und Wissenschaft: aber nur dadurch, daß er zunächst etwas andres ist, nämlich die Vernichtung der Willkühr und des Unrechts, oder die Vertretung des persönlichen Rechts gegen die sündige Eigenheit. Der Staat ist demnach nicht bloße theoretische Erscheinung des abstrakten Vernunftrechtes oder Sittengesetzes: sondern die praktische That und Ausübung des wirklichen Rechts. Die thatsächliche Nothwendigkeit

des Rechts iſt mit ihm gegeben, während er das Recht als ein freies nicht wirken, ſondern nur befördern kann. Es fragt ſich alſo auch nicht bloß, wieviel er Sünde der That verhüten könne, er muß die als Thatſache auftretende Sünde, die er an ſich nicht hindern noch ungeſchehn machen kann, in ihrem Unrecht vernichten, muß ſich an dem Uebertreter entſündigen, die Schuld löſen und büßen, er muß — ſtrafen. Die Strafe will nicht bloßen zeitlichen Schadenerſatz, welcher nicht immer möglich iſt, noch bloße Sicherung durch Schadloſsmachen oder durch Abſchreckung, noch will ſie, was ſie allein und für ſich gar nicht vermag, den Schuldigen beſſern; ſie will die thatſächliche Erſcheinung des verletzten und doch unverletzlichen Geſetzes ſein. Alle jene untergeordneten oder abgeleiteten Zwecke der Strafe laſſen ſich bloß erreichen und fördern — dadurch, daß der Rechtsbegriff vollzogen, daß das Bewußtſein von der ewigen Gerechtigkeit geltend gemacht wird. Der Strafzweck iſt auch ſo ein Zweck der Liebe. Und indem die neueſte Speculation ihn als ſolchen darſtellt, iſt ſie die Ausſöhnung des Widerſpruchs zwiſchen Kants Vergeltungs- und Fichte's Beſſerungszwecke. Das Chriſtenthum mit ſeinem Verſöhnungsprincipe in den Staat aufgenommen berechtigt den Staat noch mehr, zu ſtrafen und ſogar den vorſätzlichen Mörder am Leben zu ſtrafen, weil es noch mehr erkennen oder zuerſt ganz erkennen und erfahren läßt, daß die Gerechtigkeit Liebe, und das Leiden vom Geſetz Freiheit, daß die Strafe Verſöhnung ſei, ebenſo wie es immermehr die Strafanſtalten vom Weſen der Grauſamkeit und von einer das Leben zur Abſchreckung verbrauchenden Ungerechtigkeit befreiet. Das Princip einer Sündenvergebung, welche die Sünde ſelbſt beſtehen läßt, iſt nicht chriſtlich. Der Begriff der Strafe aber iſt der Begriff des in der Identität der erlittenen Verläugnung hergeſtellten Rechts. Vorſätzlicher Mord kann entweder nicht oder nur mit dem Tode beſtraft werden. Wäre die leibliche Selbſterhaltung ein ganz unbedingtes Gut und das abſolute Recht der Perſönlichkeit, ſo könnte freilich kein Vernunftrecht der Todesſtrafe, wäre die zeitliche Lebensverlängerung das ausſchließliche und genugſame Mittel der Bekehrung, kein chriſtliches Recht derſelben beſtehen. Weder das eine noch das andre findet Statt. Die Beſſerung kann den Mörder nicht erreichen, der nicht ſeine Todesſchuld erkennt, und der nicht in das göttliche Verhängniß der Strafe ſich ergiebt. Erkennt er ſie nicht, ſo beſteht das Verhängniß doch; Gottes Geſetz vollziehet ſich dennoch an ihm, und Gottes Erbarmung iſt nicht an die zeitliche Schranke des Daſeins mit dem Uebelthäter gebunden. Auch der unfrei erlittene

Tod ist in gewissem Grade befreiend und entsündigend. Diese gegen den Verfasser des Votums der Kirche gegen die Todesstrafe, gegen Schleiermacher, Grohmann, Wirth u. A. gerichtete Auffassung stimmt vorzüglich mit Daubs Abhandlung von der Todesstrafe (Daubs Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit ꝛc. herausgeg. von Dr. J. C. Kröger. Altona, 1834. S. 218.) mit Marheineke's Moral, mit Rothe Theol. Ethik überein.

§. 174. Achtung des Geschlechts.

Die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft tritt in dem Gebiete der mittelbaren Persönlichkeit zunächst in dem natürlichen Geschlechtsunterschiede hervor. Mann und Weib sollen sich zu einem gemeinsamen Leben geistig und leiblich ergänzen 1 Mos. 2, 18. 21—25. Matth. 19, 4., und die natürliche Erhaltung der Gattung soll unter dem Einflusse der Zuneigung und der hingebenden Liebe stehen. Die einzige Art, sich gegen alle in den Geschlechtstrieb und das Geschlechtsverhältniß gelegte Zwecke schuldlos zu verhalten, ist demnach die Ehelichkeit des Lebens, welche in der Ehe und außer derselben, also auch im jungfräulichen und Wittwenstande statt findet, und überall darin besteht, daß die Schaam oder das angeborne Schutzmittel der Persönlichkeit gegen den zerstörenden Egoismus des Triebes in Gedanken, Worten und Werken treu gewahrt, den Bedingungen wahrer Ehe alle Befriedigung desselben unterworfen, und die wirkliche ebenso sehr von denen, die sie ausschließt, als von denen, die sie einschließt, in allen ihren Rechten und Bestimmungen unverletzt gehalten werde. Unzucht und Blutschande *), Hurerei und Ehebruch sind demnach dem christlichen Leben ebenso zuwider Ephes. 5, 3. 1 Thess. 4, 4. 1 Cor. 5, 1. Hebr. 13, 4. als eine Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit, welche entweder als solche sich höhere Gottgefälligkeit zuschreibt oder auf bloßer Willkühr und Lust zur Unabhängigkeit beruhet, 1 Tim. 2, 15. 4, 3.

*) Der wesentliche Grund der 3 Mos. 18. und 20. verbotnen Ehe zwi-

schen Blutsverwandten ist vom Gesetzgeber selbst deutlich angezeigt: diejenigen, welche schon vermöge des voneinander oder miteinander Abstammens eigenthümliche Naturgaben der uneigennützigen Liebe, und besondre Arten des menschlichen Gemeinfühls in sich tragen und zu pflegen haben, können durch die eheliche Verbindung an diesem Besitze nicht gewinnen, sondern nur verlieren; die eheliche Liebe kann das nicht zerstören oder verwirren sollen, worauf sie sich zurückbeziehet und was sie wieder hervorbringen und fortpflanzen will. So läßt sich der horror naturalis nicht allein ehren, sondern auch verstehen, und man muß nach diesem Verständniß theils wegen der Sophismen des fleischlichen Verstandes, der auf Beispiele der Perser, Aegypter, Athenienser sich obenein beruft, theils wegen der Modificationen, denen das Eheverbot in der Verwandtschaft in Bezug auf seine weitere Ausdehnung nach Orts- und Zeitumständen unterworfen ist, geflissentlich streben.

§. 175. Achtung der Freiheit.

Der christliche Beruf zur Knechtschaft des Herrn und zur Freiheit in der Liebe bestätigt ebensowohl den ursprünglichen Anspruch des Menschen auf einen Antheil an der gemeinsamen äußern Freiheit als er sich mit allen den Beschränkungen derselben verträgt, welche die Gemeinschaft des Hauses und Staates bilden und ebendeshalb wahre Erweiterungen und Befestigungen jedes individuellen Rechtes sind. Demnach wird sich jede Leistung und jede Forderung der Menschenanbetung, jeder Raub oder Verkauf der Person und der Fähigkeit, jede Unterjochung und jeder Aufruhr als das Unheilige vom christlichen Leben ausscheiden, und dieses dahin wirken, daß der gesetzliche Zustand theils, wo er fehlt, hervorgerufen theils selbst geliebt theils ergänzt werde durch die Liebe. Ephes. 6, 8. 9. Gal. 3, 28. Philem. 17. 1 Cor. 7, 20—24.

§. 176. Achtung des guten Namens.

Die Pflicht zur Ehre Gottes in Christo zu leben 1 Cor. 6, 20. 1 Petr. 4, 11. und die Schmach des Herrn zu theilen Matth. 10, 33. 1 Cor. 4, 13. entwurzelt in dem Gemüthe,

in dem ſie lebt, jeden fleiſchlichen und weltlichen Ehrgeiz durch dieſelben Kräfte, welche den Sinn für perſönlichen Werth ſchärfen und die Achtung des guten Namens beſtärken. Daſſelbe Gefühl, welches den Chriſten im Hinblick auf den Herrn über ſein Glück und über ſein Verdienſt, über ſeinen Stand und Rang beſchämt, nöthigt ihn in der Erinnerung an die kaum überwundne Selbſtverachtung jedem auch dem verworfenſten Mitmenſchen das verklärte Bild der verſöhnten Menſchheit zu leihen, und ihm, ſo viel an ihm iſt, den verſchuldetſten Verluſt der Achtung der Welt, ſoweit es zur Aufrichtung des Verſöhnungsgefühls gereichen kann, durch vertretende Liebe zu erſetzen Luc. 7, 37—50. Joh. 8, 10. 11., 2 Cor. 2, 10. 11. Und daſſelbe Gefühl, welches den Chriſten in die Nothwendigkeit verſetzt des Herrn Ehre allein zu ſuchen, treibt ihn zu neidloſer Anerkennung jedes fremden Werthes, Verdienſtes und Amtes, befähigt ihn daſſelbe in ſeiner wahren Bedeutung anzuſchauen Röm. 12, 3. 1 Cor. 12, 22., erleichtert ihm die Steuer der Ehrerbietung Allen nach Recht und Maaß darzubringen 1 Petr. 2, 17., nöthigt ihn den Vortheil, in dem Gewiſſen der Brüder geoffenbart zu ſein und in ihrer Achtung zu ſtehen, zu erkennen 2 Cor. 6, 11. und doch mäßig anzuſchlagen 1 Cor. 4, 3., verpflichtet ihn endlich, jedem die ſittliche Ehre, die ihm als das frei und unſicher ausſtehende Capital ſo gefährdet iſt, um ſo gewiſſenhafter und liebevoller gegen Verläumdung und Verrath ſichern zu helfen, jemehr ſie die Grundlage nicht nur des zeitlichen Wohlſtandes, ſondern auch der Wirkſamkeit für das Reich Gottes in dieſer Welt und eine wichtige Stütze der Selbſtbeherrſchung und des Seelenheils abgiebt.

§. 177. Achtung des Eigenthums.

Unſre natürliche Gleichheit in der Armuth und im Reichthume 1 Tim. 6, 7. hebt ebenſowenig als die geiſtliche eine irdiſche Beſtimmung des Menſchen auf, Eigenthum zu erben

oder zu erwerben, es nach Gottes Willen und mit Rechenſchaft vor Gott zu verwalten. Denn auch die Gemeinſchaft der Güter in der Kirche von Jeruſalem ſollte und konnte nur theils für den erſten Anfang gelten theils ein Merkmal und Zeichen des Geiſtes ſein, in welchem der ungleiche Beſitz für alle Zeiten und Orte chriſtlichen Gemeinlebens angeſehn und behandelt werden ſollte AG. 2, 44. Luc. 16, 9. Unwiderrufliche Einrichtungen Gottes bringen die Ungleichheit immer wieder hervor, wo ſie künſtlich aufgehoben ſein ſollte, und dieß offenbar ebenſo wohl zur Bildung der Menſchen in der Gerechtigkeit als zur Verherrlichung Chriſti im Geben und Empfangen AG. 20, 35. 2 Cor. 9, 7. und zur Uebung im Darben und Haben. Alſo, daß jeder wirkliche und rechtliche Beſtand des Eigenthums das Anſehn einer vorſehungsvollen, göttlichen Verfügung erhält, geſetzt auch daß mancher mit der Fülle ſeiner Güter, die er weder weltlich noch göttlich klug zu verwalten weiß, auf beſondre Weiſe geſtraft ſein ſollte. Mit dieſer letztern Wahrheit iſt nicht nur des Verſchwenders ſondern auch des Geizigen Unfähigkeit zur Achtung des Eigenthums bereits angedeutet*). Da ſie, was am Eigenthume Gottes iſt und der Brüder, gar nicht faſſen, und im Grunde mit ganz gleicher Lüſternheit den Genuß oder die Genußmittel zu Gott machen: ſo ſchlägt ihnen die Hochachtung der irdiſchen Güter zu wahrer Verachtung und Verletzung des Eigenthums aus. Denn die Selbſtverletzung des Geizigen und des Praſſers kann nicht ohne gröbere oder feinere Diebs-Sünden gedacht werden, und die Kraft des göttlichen Verbots, du ſollſt nicht ſtehlen, muß nach Epheſ. 4, 28. 1 Cor. 6, 8. 2 Theſſ. 3, 6—12. bis dahin wirken, daß ſich der Chriſt von allen Gewöhnungen und Werken des paraſitiſchen, bettleriſchen Lebens oder der Müßiggängerei ebenſowohl wie von den Sünden der Verwahrloſung, Veruntreuung und Uebervortheilung reinige.

*) Hamann an Jacobi (1785.): „Die Zeit zu ſammeln und zu zerſtreuen gehört auch zu Gottes Geheimniſſen, und vielleicht zu einer

in dem ſie lebt, jeden fleiſchlichen und weltlichen Ehrgeiz durch dieſelben Kräfte, welche den Sinn für perſönlichen Werth ſchärfen und die Achtung des guten Namens beſtärken. Daſſelbe Gefühl, welches den Chriſten im Hinblick auf den Herrn über ſein Glück und über ſein Verdienſt, über ſeinen Stand und Rang beſchämt, nöthigt ihn in der Erinnerung an die kaum überwundne Selbſtverachtung jedem auch dem verworfenſten Mitmenſchen das verklärte Bild der verſöhnten Menſchheit zu leihen, und ihm, ſo viel an ihm iſt, den verſchuldetſten Verluſt der Achtung der Welt, ſoweit es zur Aufrichtung des Verſöhnungsgefühls gereichen kann, durch vertretende Liebe zu erſetzen Luc. 7, 37—50. Joh. 8, 10. 11., 2 Cor. 2, 10. 11. Und daſſelbe Gefühl, welches den Chriſten in die Nothwendigkeit verſetzt des Herrn Ehre allein zu ſuchen, treibt ihn zu neidloſer Anerkennung jedes fremden Werthes, Verdienſtes und Amtes, befähigt ihn daſſelbe in ſeiner wahren Bedeutung anzuſchauen Röm. 12, 3. 1 Cor. 12, 22., erleichtert ihm die Steuer der Ehrerbietung Allen nach Recht und Maaß darzubringen 1 Petr. 2, 17., nöthigt ihn den Vortheil, in dem Gewiſſen der Brüder geoffenbart zu ſein und in ihrer Achtung zu ſtehen, zu erkennen 2 Cor. 5, 11. und doch mäßig anzuſchlagen 1 Cor. 4, 3., verpflichtet ihn endlich, jedem die ſittliche Ehre, die ihm als das frei und unſicher ausſtehende Capital ſo gefährdet iſt, um ſo gewiſſenhafter und liebevoller gegen Verläumdung und Verrath ſichern zu helfen, jemehr ſie die Grundlage nicht nur des zeitlichen Wohlſtandes, ſondern auch der Wirkſamkeit für das Reich Gottes in dieſer Welt und eine wichtige Stütze der Selbſtbeherrſchung und des Seelenheils abgiebt.

§. 177. Achtung des Eigenthums.

Unſre natürliche Gleichheit in der Armuth und im Reichthume 1 Tim. 6, 7. hebt ebenſowenig als die geiſtliche eine irdiſche Beſtimmung des Menſchen auf, Eigenthum zu erben

oder zu erwerben, es nach Gottes Willen und mit Rechenſchaft vor Gott zu verwalten. Denn auch die Gemeinſchaft der Güter in der Kirche von Jeruſalem ſollte und konnte nur theils für den erſten Anfang gelten theils ein Merkmal und Zeichen des Geiſtes ſein, in welchem der ungleiche Beſitz für alle Zeiten und Orte chriſtlichen Gemeinlebens angeſehn und behandelt werden ſollte AG. 2, 44. Luc. 16, 9. Unwiderrufliche Einrichtungen Gottes bringen die Ungleichheit immer wieder hervor, wo ſie künſtlich aufgehoben ſein ſollte, und dieß offenbar ebenſo wohl zur Bildung der Menſchen in der Gerechtigkeit als zur Verherrlichung Chriſti im Geben und Empfangen AG. 20, 35. 2 Cor. 9, 7. und zur Uebung im Darben und Haben. Alſo, daß jeder wirkliche und rechtliche Beſtand des Eigenthums das Anſehn einer vorſehungsvollen, göttlichen Verfügung erhält, geſetzt auch daß mancher mit der Fülle ſeiner Güter, die er weder weltlich noch göttlich klug zu verwalten weiß, auf beſondre Weiſe geſtraft ſein ſollte. Mit dieſer letztern Wahrheit iſt nicht nur des Verſchwenders ſondern auch des Geizigen Unfähigkeit zur Achtung des Eigenthums bereits angedeutet*). Da ſie, was am Eigenthume Gottes iſt und der Brüder, gar nicht faſſen, und im Grunde mit ganz gleicher Lüſternheit den Genuß oder die Genußmittel zu Gott machen: ſo ſchlägt ihnen die Hochachtung der irdiſchen Güter zu wahrer Verachtung und Verletzung des Eigenthums aus. Denn die Selbſtverletzung des Geizigen und des Praſſers kann nicht ohne gröbere oder feinere Diebs-Sünden gedacht werden, und die Kraft des göttlichen Verbots, du ſollſt nicht ſtehlen, muß nach Epheſ. 4, 28. 1 Cor. 6, 8. 2 Theſſ. 3, 6—12. bis dahin wirken, daß ſich der Chriſt von allen Gewöhnungen und Werken des paraſitiſchen, bettleriſchen Lebens oder der Müßiggängerei ebenſowohl wie von den Sünden der Verwahrloſung, Veruntreuung und Uebervortheilung reinige.

*) Hamann an Jacobi (1785.): „Die Zeit zu ſammeln und zu zerſtreuen gehört auch zu Gottes Geheimniſſen, und vielleicht zu eines

jeden Beruf. Das ſchlimmſte iſt nur, daß mit Verſchwendung immer Geiz unvermeidlich iſt und man alſo mit zwei Feinden zu kämpfen hat."

β. Vom tugendhaften Leben.

§. 178. Allgemeiner Begriff.

Die poſitive Seite der Gerechtigkeit zum Himmelreich beſteht darin, daß der Chriſt theils in dem Ganzen ſeiner Lebensentwickelung theils in ſeinen Leiſtungen die Liebe Chriſti immer vollkommner nachahmt, und dadurch dem trägen Eigenwillen entgegen zur Verwirklichung des Himmelreichs oder des durch den Schöpfer und Erlöſer in der Anlage gegebenen Guten das Seinige beiträgt. Unſchuld beſteht mehr in der Erhaltung, Tugend mehr in der Vervollkommnung alles deſſen, was für das ebenbildliche Weſen bedingten oder unbedingten Werth hat. Es iſt daher hier auch nicht mehr von der Selbſterhaltung, ſondern von der Bildung und in Anſehung des Nächſten nicht mehr von der Gerechtigkeit (iustitia), ſondern von der Billigkeit oder vom liebevollen Verhalten in Bezug auf den möglichen oder wirklichen Streit, und von der Güte oder vom liebevollen Verhalten in Bezug auf die bedürftige Menſchheit die Rede *).

*) S. in Bezug auf dieſe Eintheilung Sailers Moral. II. S. 179. und Herbart Einl. in die philoſ. Wiſſenſch. Ausg. 2. S. 90.

§. 179. Bildung.

(Selbſtliebe als Selbſtvervollkommnung.)

Um ſich zu einem immer vollkommnern Abbilde und Werkzeuge der Liebe des Herrn auszubilden arbeitet der Geheiligte nicht nur an ſeiner täglichen Wiedererweckung im innerſten Leben, ſondern auch daran, daß ſeine ganze Lebensweiſe in Gemäßheit ſeines allgemeinen und beſondern irdiſchen Berufs

(1 Tim. 1, 18. 4, 12—16. 6, 11. 2 Tim. 1, 6. 2, 3. 22. 4, 5.) erbaulich oder reizend zur Besserung Röm. 15, 2. Hebr. 10, 24. und deshalb rein und ebenmäßig werde. Für die christliche Bildung ist keine Anlage der Natur gleichgültig Phil. 4, 8. 9., sie sei besonderes Talent oder allgemein menschliches; aber nur durch Unterordnung der Bildungszwecke kann das Uebel der Verbildung im Ganzen verhütet werden.

§. 180. Billigkeit.

(Nächstenliebe in Bezug auf Streit.)

Die gebildete Liebe setzt den Christen in den Stand nicht allein Gutes zu thun, sondern auch das Uebel vor und nachher zu erleiden und das Böse mit Gutem zu überwinden, Röm. 12, 21. Nur irrthümlicher Weise wird der Satz, Streit muß sein, auf Luc. 12, 51. und ähnliche Sprüche gegründet, gleich als ob hier nicht von unvermeidlichen Erfolgen vielmehr als von einem sittlichen Sollen geredet wäre. Wettstreit im Guten und in dem unversöhnlichen Kampfe gegen den unsichtbaren Feind Ephes. 6, 12. 2 Cor. 6, 15. *soll* allerdings sein, und ebendeshalb aller andre Streit auf dem Grunde der voraus kraft des Todes Christi getödteten Feindschaft und bestehenden Versöhnung theils verhütet theils mit Versöhnlichkeit geführt werden. Die allgemeine Tugend, die sich auf den Streit bezieht, mag Friedfertigkeit Matth. 5, 9. Röm. 12, 18. oder sonstwie heißen, sie faßt immer beide Erfordernisse in sich. Erstlich dieß, daß wir uns ein gutes Vernehmen zum Zwecke machen aus Gründen der Liebe und nicht der Lust, deshalb aber in Aufmerksamkeit auf das, was des Andern ist, als wäre es das unsre Phil. 2, 4. 5. verharren, und von dem Eignen nachgeben, soweit es nicht zur Stärkung der Bosheit sondern zur erwecklichen Beschämung Röm. 12, 20. gereichen kann, also nicht der Heiligkeit der Sache, die den Grund selbst aller Einigkeit und aller Verzeihung hergiebt, sondern nur uns etwas vergeben. Dann aber dieses, daß wir dem Hasse und der Rache

Tod ist in gewissem Grade befreiend und entsündigend. Diese gegen den Verfasser des Votums der Kirche gegen die Todesstrafe, gegen Schleiermacher, Grohmann, Wirth u. A. gerichtete Auffassung stimmt vorzüglich mit Daubs Abhandlung von der Todesstrafe (Daubs Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit ꝛc. herausgeg. von Dr. J. E. Kröger. Altona, 1834. S. 218.) mit Marheineke's Moral, mit Rothe Theol. Ethik überein.

§. 174. Achtung des Geschlechts.

Die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft tritt in dem Gebiete der mittelbaren Persönlichkeit zunächst in dem natürlichen Geschlechtsunterschiede hervor. Mann und Weib sollen sich zu einem gemeinsamen Leben geistig und leiblich ergänzen 1 Mos. 2, 18. 21—25. Matth. 19, 4., und die natürliche Erhaltung der Gattung soll unter dem Einflusse der Zuneigung und der hingebenden Liebe stehen. Die einzige Art, sich gegen alle in den Geschlechtstrieb und das Geschlechtsverhältniß gelegte Zwecke schuldlos zu verhalten, ist demnach die Ehelichkeit des Lebens, welche in der Ehe und außer derselben, also auch im jungfräulichen und Wittwenstande statt findet, und überall darin besteht, daß die Schaam oder das angeborne Schutzmittel der Persönlichkeit gegen den zerstörenden Egoismus des Triebes in Gedanken, Worten und Werken treu gewahrt, den Bedingungen wahrer Ehe alle Befriedigung desselben unterworfen, und die wirkliche ebenso sehr von denen, die sie ausschließt, als von denen, die sie einschließt, in allen ihren Rechten und Bestimmungen unverletzt gehalten werde. Unzucht und Blutschande *), Hurerei und Ehebruch sind demnach dem christlichen Leben ebenso zuwider Ephes. 5, 3. 1 Thess. 4, 4. 1 Cor. 5, 1. Hebr. 13, 4. als eine Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit, welche entweder als solche sich höhere Gottgefälligkeit zuschreibt oder auf bloßer Willkühr und Lust zur Unabhängigkeit beruhet, 1 Tim. 2, 15. 4, 3.

*) Der wesentliche Grund der 3 Mos. 18. und 20. verbotnen Ehe zwi-

schen Blutsverwandten ist vom Gesetzgeber selbst deutlich angezeigt: diejenigen, welche schon vermöge des voneinander oder miteinander Abstammens eigenthümliche Naturgaben der uneigennützigen Liebe, und besondre Arten des menschlichen Gemeinfühls in sich tragen und zu pflegen haben, können durch die eheliche Verbindung an diesem Besitze nicht gewinnen, sondern nur verlieren; die eheliche Liebe kann das nicht zerstören oder verwirren sollen, worauf sie sich zurückbeziehet und was sie wieder hervorbringen und fortpflanzen will. So läßt sich der horror naturalis nicht allein ehren, sondern auch verstehen, und man muß nach diesem Verständniß theils wegen der Sophismen des fleischlichen Verstandes, der auf Beispiele der Perser, Aegypter, Athenienser sich obenein beruft, theils wegen der Modificationen, denen das Eheverbot in der Verwandtschaft in Bezug auf seine weitere Ausdehnung nach Orts- und Zeitumständen unterworfen ist, geflissentlich streben.

§. 175. Achtung der Freiheit.

Der christliche Beruf zur Knechtschaft des Herrn und zur Freiheit in der Liebe bestätigt ebensowohl den ursprünglichen Anspruch des Menschen auf einen Antheil an der gemeinsamen äußern Freiheit als er sich mit allen den Beschränkungen derselben verträgt, welche die Gemeinschaft des Hauses und Staates bilden und ebendeshalb wahre Erweiterungen und Befestigungen jedes individuellen Rechtes sind. Demnach wird sich jede Leistung und jede Forderung der Menschenanbetung, jeder Raub oder Verkauf der Person und der Fähigkeit, jede Unterjochung und jeder Aufruhr als das Unheilige vom christlichen Leben ausscheiden, und dieses dahin wirken, daß der gesetzliche Zustand theils, wo er fehlt, hervorgerufen theils selbst geliebt theils ergänzt werde durch die Liebe. Ephes. 6, 8. 9. Gal. 3, 28. Philem. 17. 1 Cor. 7, 20—24.

§. 176. Achtung des guten Namens.

Die Pflicht zur Ehre Gottes in Christo zu leben 1 Cor. 6, 20. 1 Petr. 4, 11. und die Schmach des Herrn zu theilen Matth. 10, 33. 1 Cor. 4, 13. entwurzelt in dem Gemüthe,

in dem ſie lebt, jeden fleiſchlichen und weltlichen Ehrgeiz durch dieſelben Kräfte, welche den Sinn für perſönlichen Werth ſchärfen und die Achtung des guten Namens beſtärken. Daſſelbe Gefühl, welches den Chriſten im Hinblick auf den Herrn über ſein Glück und über ſein Verdienſt, über ſeinen Stand und Rang beſchämt, nöthigt ihn in der Erinnerung an die kaum überwundne Selbſtverachtung jedem auch dem verworfenſten Mitmenſchen das verklärte Bild der verſöhnten Menſchheit zu leihen, und ihm, ſo viel an ihm iſt, den verſchuldetſten Verluſt der Achtung der Welt, ſoweit es zur Aufrichtung des Verſöhnungsgefühls gereichen kann, durch vertretende Liebe zu erſetzen Luc. 7, 37—50. Joh. 8, 10. 11., 2 Cor. 2, 10. 11. Und daſſelbe Gefühl, welches den Chriſten in die Nothwendigkeit verſetzt des Herrn Ehre allein zu ſuchen, treibt ihn zu neidloſer Anerkennung jedes fremden Werthes, Verdienſtes und Amtes, befähigt ihn daſſelbe in ſeiner wahren Bedeutung anzuſchauen Röm. 12, 3. 1 Cor. 12, 22., erleichtert ihm die Steuer der Ehrerbietung Allen nach Recht und Maaß darzubringen 1 Petr. 2, 17., nöthigt ihn den Vortheil, in dem Gewiſſen der Brüder geoffenbart zu ſein und in ihrer Achtung zu ſtehen, zu erkennen 2 Cor. 5, 11. und doch mäßig anzuſchlagen 1 Cor. 4, 3., verpflichtet ihn endlich, jedem die ſittliche Ehre, die ihm als das frei und unſicher ausſtehende Capital ſo gefährdet iſt, um ſo gewiſſenhafter und liebevoller gegen Verläumdung und Verrath ſichern zu helfen, jemehr ſie die Grundlage nicht nur des zeitlichen Wohlſtandes, ſondern auch der Wirkſamkeit für das Reich Gottes in dieſer Welt und eine wichtige Stütze der Selbſtbeherrſchung und des Seelenheils abgiebt.

§. 177. Achtung des Eigenthums.

Unſre natürliche Gleichheit in der Armuth und im Reichthume 1 Tim. 6, 7. hebt ebenſowenig als die geiſtliche eine irdiſche Beſtimmung des Menſchen auf, Eigenthum zu erben

oder zu erwerben, es nach Gottes Willen und mit Rechenſchaft vor Gott zu verwalten. Denn auch die Gemeinſchaft der Güter in der Kirche von Jeruſalem ſollte und konnte nur theils für den erſten Anfang gelten theils ein Merkmal und Zeichen des Geiſtes ſein, in welchem der ungleiche Beſitz für alle Zeiten und Orte chriſtlichen Gemeinlebens angeſehn und behandelt werden ſollte AG. 2, 44. Luc. 16, 9. Unwiderrufliche Einrichtungen Gottes bringen die Ungleichheit immer wieder hervor, wo ſie künſtlich aufgehoben ſein ſollte, und dieß offenbar ebenſo wohl zur Bildung der Menſchen in der Gerechtigkeit als zur Verherrlichung Chriſti im Geben und Empfangen AG. 20, 35. 2 Cor. 9, 7. und zur Uebung im Darben und Haben. Alſo, daß jeder wirkliche und rechtliche Beſtand des Eigenthums das Anſehn einer vorſehungsvollen, göttlichen Verfügung erhält, geſetzt auch daß mancher mit der Fülle ſeiner Güter, die er weder weltlich noch göttlich klug zu verwalten weiß, auf beſondre Weiſe geſtraft ſein ſollte. Mit dieſer letztern Wahrheit iſt nicht nur des Verſchwenders ſondern auch des Geizigen Unfähigkeit zur Achtung des Eigenthums bereits angedeutet*). Da ſie, was am Eigenthume Gottes iſt und der Brüder, gar nicht faſſen, und im Grunde mit ganz gleicher Lüſternheit den Genuß oder die Genußmittel zu Gott machen: ſo ſchlägt ihnen die Hochachtung der irdiſchen Güter zu wahrer Verachtung und Verletzung des Eigenthums aus. Denn die Selbſtverletzung des Geizigen und des Praſſers kann nicht ohne gröbere oder feinere Diebs-Sünden gedacht werden, und die Kraft des göttlichen Verbots, du ſollſt nicht ſtehlen, muß nach Epheſ. 4, 28. 1 Cor. 6, 8. 2 Theſſ. 3, 6—12. bis dahin wirken, daß ſich der Chriſt von allen Gewöhnungen und Werken des paraſitiſchen, bettleriſchen Lebens oder der Müßiggängerei ebenſowohl wie von den Sünden der Verwahrloſung, Veruntreuung und Uebervortheilung reinige.

*) Hamann an Jacobi (1785.): „Die Zeit zu ſammeln und zu zerſtreuen gehört auch zu Gottes Geheimniſſen, und vielleicht zu eines

Drittes Hauptſtück.

Von der Gemeinſchaft im Heile.

§. 185. Gemeinſamkeit des Heils.

Ebenſo wie die menſchliche Beſtimmung (§. 91.) ſchon urſprünglich eine Beſtimmung zur Gemeinſchaft iſt, kann auch die Erlöſung jedem nur als eine gemeinſame zu Theil werden, und obgleich der Chriſt in einem eigenthümlichen und unmittelbaren Verhältniſſe zum Vater im Himmel ſteht, ſo iſt der Geiſt doch ein Gemeinde-Geiſt, durch den er zugleich mit dem ganzen Leibe des Herrn eigenthümlich verbunden wird. Vergl. Joh. 14, 23. mit Joh. 17, 21. 22. Epheſ. 4, 4. 1 Cor. 12, 4, 13. Dieſe Zuſammengehörigkeit oder Verbindung beruhet aber nicht in der bloßen Identität des Zuſtandes oder der innern Beſtimmtheit, noch in der bloßen Identität der Sitte und des Bekenntniſſes, ſondern ſie beſteht zugleich in einer wirkſamen Gegenſeitigkeit und iſt mit unermeßlicher Mannichfaltigkeit der Gaben und chriſtlichen Bildungsſtufen vereinbar. Epheſ. 4, 7—16. 1 Cor. 12.

§. 186. Kirche.

Die Gemeinſchaft der durch Chriſtum berufenen und geheiligten Menſchen heißt, ſofern ſie ſich an die Gemeinde des vorbildlichen Volkes als deren geiſtliche Entwickelung und Verwirklichung anſchließt, die Gemeinde Gottes (עֵדָה) 1 Cor. 1, 2., die berufne Volksverſammlung Gottes in dieſer Welt und in Bezug auf ihre gemeinſamen Handlungen in der Gegenwart des Herrn ſowohl als auf ihren fortwährenden Bau die Kirche*). In einer Hinſicht iſt ſie das beſtändige Erzeugniß Tit. 2, 14.

in einer andern das beſtändige Mittel der erlöſenden Thätigkeit des erhöheten Erlöſers, und niemand kann in Chriſto ſein und leben ohne daß er irgendwie durch Lebensthätigkeit der Kirche dazu gekommen und zugleich zu einer Wirkſamkeit für dieſelbe in der Bruderliebe geführt worden wäre.

*) Kirche iſt das Herrnhaus, und τὸ κυριακὸν den Namen βασιλικὸν, ἀνάκτορον, ἀνάκειον, wie die heidniſchen Tempel auch genannt wurden, nachgebildet. In dem 13. Kanon Concil. Neocaes. heißt το κυριακὸν τῆς πόλεως die Stadtkirche. Auch הֵיכָל iſt Amos 8, 3. Tempel und Palaſt zugleich und entſpricht alſo dem Worte Baſilika. Ekkleſia heißt bei den Griechen die Volksverſammlung zum Unterſchiede von der Senatsverſammlung (σύγκλητος); die Alexandriner brauchen es nebſt συναγωγὴ zur Ueberſetzung von קָהָל, die Chriſten aber zogen den Ausdruck Ekkleſia dem der Synagoge (Jac. 2, 2. Hebr. 10, 25.) ſchon von der Unterſcheidung wegen, weil er vom Völker-Apoſtel vorzugsweiſe gebraucht worden war, je länger je mehr vor.

§. 187. Innre und äußre Kirche.

Die Kirche iſt zuerſt und ehe ſie etwas anders iſt, die Gemeinde der Geheiligten und inſofern ſelbſt ein Gegenſtand des Glaubens Epheſ. 1, 22. Hebr. 12, 22. nicht allein deshalb, weil das unſichtbare Haupt nebſt der Gemeinde der Vollendeten mit zu ihr gehört, ſondern auch deshalb, weil ſie in Bezug auf ihren perſönlichen Beſtand und auf die weſentliche Wirkſamkeit und Bildung ihrer Glieder ein verborgnes Leben lebt, welchem ihr offenbares Leben nie ganz gleich ſein oder entſprechen kann.

Anmerk. Eine religiöſe Gemeine entſpricht der Idee nur in dem Maaße, als ſie ihre Beſtimmtheit ſchon inne und als Geiſt an ſich hat, und nicht einem bloß Aeußerlichen ſich nachbildet, oder an einem bloß dargeſtellten Geiſte ſich übet. Wenn man einwendet, die poſitive Religion müſſe doch immer ihrer Gemeine von Außen erſt dargeſtellt und eingeübt werden, und die ſchlechthin poſitive oder die wahre, geoffenbarte, welche durch natürliche Religioſität nicht erzeugt ſei, vor allen andern; ſodaß demnach die chriſtliche Kirche vor Allem als die hörende, lernende, bekennende, ſakramentfeiernde, und dazu kirchenregimentlich organiſirte,

also äußerliche, sichtbare Versammlung gedacht werde: so antworten wir, die alttestamentliche Offenbarung und Stiftung muß allerdings der neutestamentlichen vorangehen: allein diese ist nicht wie jene — eine gesetzliche, ist nicht etwa das nur ökumenisirte Cultus-, Sitten- und Hausgesetz Gottes. Das N. T. ist die Theokratie des Geistes und folgt, wenn einer Hierarchie und Aristokratie, zunächst einem geistlichen Clerus. Diese innere Theokratie ist nun allerdings auch von Außen her vermittelt, durch den geschichtlichen Christus und das Wort. Das Vermittelnde aber ist nicht Cultus und Gesetz, sondern — Lehre, Evangelium, Leben; die innere Theokratie wird durch Nomotheste nicht, sondern durch Theodidaskalie hervorgebracht. Folglich ist das Medium selbst schon geistig, freilassend, erweckend und nicht sinnlich bestimmend und drastisch übend. Dazu kommt nun aber, daß die Kirche während der Bergpredigt Jesu oder während seines Rufens und Einladens noch nicht, sondern erst am Pfingstfeste nach der Entfernung und Verklärung des Herrn — da und in die Wirklichkeit getreten ist. Erst muß das apostolische und christliche Bewußtsein bis zur Vollendung ausgebildet sein, ehe die Kirche Christi da sein kann; in diesem ersten Momente ihres Daseins ist sie aber eben auch zuerst und ehe sie etwas andres ist eine Gemeine der Geheiligten, der Gläubigen. Vergl. m. Protestantische Beantwortung der Symbolik Möhlers, Hamb. 1835. Fünfter Art. von der Kirche. S. 192—217. u. Protest. Theses Nr. 34—42. und die gründliche ächt protestantische Erklärung und Apologie des Begriffs: Unsichtbare Kirche von Dr. Jul. Müller in: Deutsche Zeitschrift f. christl. Wissensch. Jahrg. 1850. Nr. 2. ff.

§. 188. Einheit und Mehrheit.

Demungeachtet ist die Kirche des Herrn nicht schlechthin innerlich und unsichtbar, noch schlechthin nur wahr in ihrer Unsichtbarkeit. Sondern mit ihrer Lebensthätigkeit ist in zweifacher Hinsicht ein Aeußerlichwerden nothwendig verbunden. Erstlich insofern, als der dem Glauben angeborne Aeußerungs- und Bekenntniß-Trieb für die gegenseitige Einwirkung der Christen nothwendig auch äußere Vermittelungen herbeiführt; und dann insofern, als ihre Gemeinschaft als solche auf die Welt einwirken will und folglich sich auch darstellen muß 2 Cor. 4, 13. Röm. 10, 7—15. Dieses Aeußerlichwerden seiner Kirche

hat der Herr selbst nicht nur vorgesehn, sondern zugleich in verheißenden Geboten Matth. 18, 15—20. gestiftet. Denn ist es anerkannt, daß die fortwährende Predigt des Evangeliums und das gemeinsame Gebet, daß die Vollziehungen der Taufe und des Herrnmahls, und daß die Ausübung der brüderlichen Zucht und des Schlüssel-Amtes theils seine Stiftungen theils die begründenden und erhaltenden Lebensverrichtungen der Kirche sind, so ist er auch nicht bloß Stifter des Reiches Gottes, sondern zugleich der Kirche. Keine aber von diesen Handlungen der Gemeinschaft hat er anders als in Voraussetzung des schon vorhandnen Geistes des Glaubens und der Liebe geboten, keine als neuer liturgischer Gesetzgeber, keine so, daß überhaupt irgendwo und wann durch die Ausübung aller dieser Handlungen erst diejenige Bestimmtheit des Gemeindelebens, die seine Kirche ist, hervorgerufen und bewirkt werden sollte, gleich als ob der Glaube ebenso wie er aus dem Wort Gottes kommen muß, auch erst mit dem Ganzen eines kirchlichen Verbandes und Verhältnisses, wie es in organisirten Gemeinden besteht, kommen und mit diesem erst die wahre Kirche dastehen könnte. Vielmehr ist die äußerlich gewordne Kirche der innerlichen in mehreren Hinsichten ungleich. Denn die letztere ist nothwendig in jedem Augenblicke eine Einige (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, σῶμα Χριστοῦ), die erstere aber nur mittels der letztern, sonst eine Mehrheit, πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἁγίων, eine Mehrheit, deren einzelne Theile zwar auch nach äußerlichem Verbande streben mögen und gewissermaaßen müssen, aber dadurch, daß sie den Zeit- und Ortsumständen nach diesen Verband entweder noch nicht erreicht oder wieder verloren haben, von wesentlichen Eigenschaften der Kirche Christi nichts verlieren. Ebenso wenig sind die Stände, Stufen und Arten der Kirchlichkeit in den beiden Verhältnissen gleich. Mancher behauptet in der wahrhaftigen Kirche, die eine Einige ist, eine hohe Würde, und ist in der Gemeinde von Ephesus oder Thessalonich, mit der ihn sein Wohnen in Verbindung setzt, allen

namhaftern Aemtern untergeordnet. Mancher findet kaum in den Vorhöfen der wahrhaftigen Einigen Kirche einen Platz, und nimmt in der Christen-Gemeinschaft eine hohe Stelle ein, die in der Mehrheit oder bloß erkünstelten Einheit existirt. Demungeachtet können doch auch die verschiedenen Kirchen ihren Zusammenhang mit der Einen Kirche und untereinander nicht ganz verläugnen, und geben ihn in dem Maaße zu erkennen, als sie sich auf die Urerscheinung des Christenthums zurückbeziehen, auf dem Grunde der Apostel und Propheten Ephes. 2, 20. sich erbauen und an den Einsetzungen Christi festhalten.

Anmerk. 1. Es ist nicht unbedeutend, daß die neuere Theologie, ebenso die supernaturalistische wie die rationalistische, größtentheils sich von der Entwickelung des Begriffs der Kirche Christi losgesagt hat, welche in allen symbolischen Büchern der Protestanten vorgezeichnet war. Selbst Reinhard, Döderlein und Storr gehen von der Gesammtheit der Bekenner aus, und bringen hinterher den Unterschied der allgemeinen und particulären, der wahren und falschen, der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in Erwähnung. Wie mögen sie wohl dazu gekommen sein? Wenn die Kirche als die Gesammtheit der Bekenner eine Stelle in der Glaubens- und Sittenlehre haben soll, so setzt dieß doch voraus, daß alle, die den Namen Christi mit irgend einem Maaße von Wahrheit und Freiheit bekennen, auch in irgend eine Gemeinschaft des Herrn hineingedacht, irgendwie als seine Glieder angesehn werden sollen. Sonst hat dieser sogenannte historische Begriff von der Kirche für den Glauben gar keinen Werth. Er fängt vielmehr an den Glauben zu zerstören, sobald er vermuthen läßt, das Christenthum sei erst ein Bekenntniß, um nachmals ein Glaube und eine Liebe zu werden, oder das Christenthum sei nur Gemeinschaft sofern es Bekenntniß, Cultus und socialer Organismus sei. Alles völlige Ausschweifungen aus dem Gebiete der biblischen und protestantischen Lehre, und von der schlimmsten Bedeutung. Nimmt man dagegen an dem Begriffe „Gesammtheit der Bekenner" jenes soeben bezeichnete religiöse und sittliche Interesse, so hat dieses doch entweder nur am Indifferentism seine Haltung, oder daran seinen bessern Grund, daß der Begriff der Gemeinde der Heiligen (Gläubigen) vorher schon erkannt und dadurch ein innerer Beziehungspunct für alle Erscheinungen des Christenthums schon ausgefunden worden ist. Dagegen behaupten nun manche, die congre-

gatio sanctorum im Sinne Melanchthons, Luthers und der ganzen Reformation, nämlich societas vere credentium (wofür ſie vere emendatorum zu ſetzen belieben) societas eiusdem evangelii et eiusdem spiritus s., qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat, ſei ein philoſophiſcher Begriff, oder eine Idee der Kirche. Dieſer Begriff iſt aber der allerrealſte, den es geben kann; und glücklicherweiſe hat die Theologie, die man die myſtiſche zu nennen angefangen, ihn wieder in ſein urſprüngliches, unverjährbares Recht eingeſetzt. S. Schleiermacher, Glaubensl. II. und Marheineke, die Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik. Ausg. 1. S. 455. „Ihrer abſoluten Idee nach iſt die Kirche die Gemeinſchaft der durch den Glauben Geheiligten. Man iſt in der Kirche nur in dem Maaße, als man dieſes iſt. Der Unreine und Glaubensloſe iſt nicht ein Mitglied der Kirche (oder doch membrum mortuum). — Ohne dieſe Idee von der Kirche iſt es nicht möglich, zu einzelnen Begriffen von ihr recht zu gelangen, denn dieſe geben nur an, was mehr oder weniger von der Idee realiſirt iſt im Leben des Menſchen, und ſtellen weniger das Ziel alles Strebens, als vielmehr nur einzelne erreichte Momente und Zuſtände des Lebens in ihr, oder Verhältniſſe der Welt zu ihr dar.“ NB. eine Idee iſt bei Marheineke ein ganz andres Ding als z. B. bei Wegſcheider.

Anmerk. 2. Der Anſtoß, den proteſtantiſche Dogmatiker z. B. Döderlein und Ammon, zuweilen gemeinſam mit den Römiſch-katholiſchen an dem Begriffe einer unſichtbaren Kirche Chriſti nehmen, liegt darin, daß ſie den Gegenſatz des Innern und Aeußern abſolut und nicht, wie es geſchehen ſollte, beziehungsweiſe faſſen. So wie jeder wahre Chriſt Zeichen und Aeußerungen vom wahren Chriſtenthume giebt und in alle ſeine Bezeigungen einmiſcht, ſo kann ſich auch die innerlich geheiligte Gemeinde nirgends unbezeugt laſſen, weder in den Sitten (mores christiani) noch in der Sitte (mos christianus); ſie muß immer in die Welt hinein bekennen und predigen, ebenſo wie nach dem Zuſammenhange ihrer Glieder auch in der Welt ſtreben, ja ſie iſt die einzige lebendige und beſtändige Urſache von allem Sichtbarwerden der Kirche: allein ſie kommt niemals mit ihrer Aeußerung und Darſtellung ſo zu Stande, daß ſie ſich nicht von der letzteren genau unterſcheiden müßte. Sie kann nie ganz dieſelbe Ausdehnung oder Beſchränkung, nie ganz dieſelben Mitglieder, Stufen, Lebensverrichtungen und Geſetze anerkennen, welche der ſichtbaren eigen geworden ſind. Das verhältnißmäßig unſichtbare an der Kirche Chriſti drückt z. B. Luther catech. mai. art. 3. aus: credo in terris esse quandam sanctorum congre-

gatiunculam et communionem, ex mere sanctis hominibus coactam, sub uno capite Christo, per Spiritum S. convocatam, in una fide, eodem sensu et sententia, multiplicibus donis exornatam, in amore tamen unanimem et per omnia concordem, sine sectis et schismatibus. Das verhältnißmäßig unſichtbare und ſichtbare aber Melanchthon Apol. art. IV. Ecclesia est — *principaliter* societas fidei et Spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. Und es ſtreitet nicht damit, was derſelbe Melanchthon Loci v. J. 1543. S. 339. gegen den Begriff einer ſchlechthin unſichtbaren, äußerungsloſen Kirche erinnert, nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum, in hac vita tamen viventium: sed oculi et mens coetum vocatorum i. e. profitentium Evangelium Dei intueantur, et sciamus oportere inter homines publice sonare evangelii vocem; obgleich Calvin den Begriff viel ſicherer handhabt und ſowohl die Einheit als die Verſchiedenheit der ecclesia visibilis und invisibilis Institt. IV. 1. §. 7. vollſtändig nachweiſt. Vergl. auch Joh. Gerhard Aphor. XIX. de eccl. 7. 8. Proinde distinctio illa (in eccl. vis. et invis.) non introducit duas veluti distinctas ecclesias s. diversos coetus, sed coetum vocatorum κατ' ἄλλον καὶ ἄλλον ὑπολήψεως τρόπον, videlicet ἔξωθεν καὶ ἔσωθεν considerat. Es kann aber dem proteſtantiſchen Bekenntniſſe nicht zum Widerſpruche mit ſich ſelbſt gereichen, daß es die Kirche vorzugsweiſe oder principaliter in den Gläubigen findet, und doch ſich gegen jede donatiſtiſche oder novatianiſche Anſicht verwahrt. Der göttliche Act der Aneignung des Heiles iſt ein Einiger, der ſich in Berufung durch das Evangelium oder in der vorbereitenden Gnade zur rechtfertigenden und bekehrenden entwickelt; dieſes Einigen Actes Einiges Reſultat iſt die Eine Gemeinſchaft der Gläubigen. Nun aber liegt hierin ſchon, daß ſich dieſer Act auch in Momente unterſcheidet, und da kann es ſein, daß die κλητοὶ noch nicht ἐκλεκτοὶ ſind, obgleich ſie es werden können. Die geſchichtlich erſcheinende, werdende und gewordne Kirche theilt ſich demnach auch in Unterſchiede, welche durch die Einheit des Wortes und der Gnadenzeit zuſammengehalten werden. Ihre möglichen Mitglieder faßt die reale Kirche, die ſelbſt — und ſolange ſie geſchichtlich iſt — nur relative Vollkommenheit hat, mit ſich zuſammen, indem ſie auf die Zukunft, welche die unmöglichen ausſcheidet, ſich hingewieſen findet. Matth. 13, 24—30. 47—50.

§. 189. Wahre Kirche.

Es folgt aus dem Obigen, daß mit dem Aeußerlichwerden der Kirche immer ein gewiſſes Unwahrwerden verbunden iſt. Denn allein durch das Wort und den Geiſt Gottes iſt die Kirche ſchlechthin wahr; gehört aber zur Aeußerung in jedem Falle die Auslegung und fortgehende Predigt, ſo nimmt an dieſer doch auch die noch übrige Fehlbarkeit und Einſeitigkeit ſelbſt der wiedergebornen Prediger mit Antheil, und die Unfehlbarkeit des entwickelten Lebens der Lehre wird alſo nur durch die, freilich mit dem Glauben auch immer wieder vorhandne, Gabe der διάκρισις und Geiſter-Prüfung 1 Joh. 4, 1. 1 Cor. 14, 29. 1 Theſſ. 5, 21. erhalten. Die Gabe des Geiſtes der Wahrheit iſt ferner ſelbſt durch die Gabe des Geiſtes der Liebe bedingt. Und iſt zugeſtanden, daß nicht ordentliche Lehrer als ſolche die gläubigeren oder wahrern Chriſten in jeder Hinſicht ſind, ſo können ſie auch nicht vorzugsweiſe die Inhaber des Geiſtes der Wahrheit ſein, denn Chriſtus als Weisheit und Liebe läßt ſich nicht zertrennen. Dazu kommt nun, daß die jedesmalige Gemeinde der Heiligen ein Organ der berufenden Thätigkeit Chriſti iſt, und geſetzt auch, daß ſie den Stand der Katechumenen noch ſo vollkommen zu erhalten und abzuſondern wüßte, doch die Berufenen, Unſelbſtſtändigen, Epheſ. 4, 12. 13. oder Zurückfallenden und Fehlenden, um ihre nothwendige Richtung auf das Seligmachen nicht aufzugeben, in ihren eignen Umkreis aufnehmen, und bei der Unfähigkeit jedes beſtehenden Kirchenregiments die Herzen zu richten, ſelbſt die Heuchler hegen und dulden, und von den Laſterhaften 1 Cor. 5. 2 Cor. 2. leiden muß. Rotten, Aergerniſſe und Verunreinigungen, folglich auch theilweiſe Verfälſchungen der Kirche ſind demnach in ihrem Zuſammenſein mit der Welt von verhältnißmäßiger Nothwendigkeit und Nützlichkeit Matth. 13, 25. 29. 18, 7. 1 Cor. 11, 19. Demungeachtet bleibt die Einige, wahre, lebendige chriſtliche Kirche vermöge des Wortes Gottes und der

Herrschaft Christi zu allen Zeiten in dieser Welt übrig, um von Zeit zu Zeit zuzunehmen Röm. 11., nur daß sie in ihrem äußern Bestande diese Eigenschaften nur in dem Maaße besitzt als sie durch Leiden gereinigt 1 Petr. 4, 17.*) und durch Reformationen auf ihren historischen und geistlichen Ursprung zurückgeführt wird. Selbst in dem schlimmen Falle, daß sie der Neubildung widerstrebt, kann ihr die Wahrheit, von der sie nirgends ganz loskommt, durch den Widerspruch, in dem sie mit sich selber steht, noch wirksam eingepflanzt bleiben.

*) Melanchthon a. a. O. p. 498. plerumque ecclesia est coetus exiguus verae doctrinae professionem retinens et sustinens varias et ingentes aerumnas, communes et peculiares.

§. 190. Predigt.

Zur begründenden Lebensverrichtung der Kirche hat der Herr die Predigt der Buße und Vergebung, die in seinem Namen ist, gemacht Luc. 24, 47. Matth: 28, 19. Marc. 16, 15. Röm. 10, 14. 15., und dieses Amt der Predigt in seiner lebendigen Fortdauer bis ans Ende der Tage Marc. 13, 10. und in seinen mannichfachen Gaben und Bestimmungen Ephes. 4, 11. 1 Cor. 12, 28. selbst gestiftet; aber das ordentliche oder ausschließliche Amt der Lehre ist, sofern es zugleich auf einer menschlichen Berufung beruhet, welche von der mit der Welt zusammenseienden Gemeinde ausgehet, zwar für eine nützliche Einrichtung zu achten, zu der die Apostel selbst die Einleitung getroffen haben 1 Tim. 3. Tit. 1, 5., nur kann der Dienst am Wort, ohne den es keine Kirche und weder Begründung noch Erhaltung ihres Gemeinlebens giebt, nicht schlechthin und nicht unter allen Umständen an diese Ordnung gebunden sein. Theils deshalb nicht, weil das Charisma (Gabe des Zeugnisses und der Lehre) und die bewußte Sendung vom Herrn möglicher Weise einem Zeugen zukommen können, der an seinem Orte oder zu seiner Zeit nicht im Stande ist die Handauflegung,

die er suchen würde, zu erlangen, theils weil nach dem Maaße, in welchem vielleicht das Evangelium von einem irrenden oder gar ungläubigen Vorsteher-Amt verfolgt und unterdrückt wird, willkührliche und eigensinnige Verweigerung der Approbation statt finden kann.

Anmerk. Will man im Sinne des evangelischen Begriffs von der Kirche die Bedingung des „ordentlichen Berufs" (Augsb. Bekenntn. 14.) geltend machen, so ist die gegen die münzerische und anabaptistische Schwärmerei und Verwirrung aufrecht zu haltende Ordnung ebenfalls gegen die Ansprüche des gesetzlichen Priesterthums und göttlichen Mittleramtes in Schutz und Verwahrung zu nehmen. Hat sich die einem Gemeinleben eingeborne Ordnung, wie das allezeit Bedürfniß bleibt, durch Reflexion der Weisen zur Satzung erhoben, so bleibt diese letztre doch menschlich, geschichtlich, beweglich, und durch dieselbe Gabe der Weisheit, die zur Satzung mitwirkt, muß auch ihr Inhalt auf die ursprüngliche lebendige Ordnung zurückgeführt werden, also erneuert, erweitert, bestimmt werden können. Im entgegengesetzten Falle wird jedesmal die Auctorität usurpatorisch und der Zweck dem Mittel zum Opfer gebracht. Der Herr giebt die Gaben, weckt, prüft, beruft und sendet; der Berufene aber weiset sich der Gemeine aus, wird in seiner Begabung und Berufenheit erkannt von der Gemeine durch die dazu geeigneten Urtheilsfähigen, und der Glaube an seine göttliche Vocation mit Handauflegung und Gebet vollzogen und besiegelt. Der Berufene erkennt sich und wird erkannt an der Abkunft seines Zeugnisses vom Worte Gottes, vom Apostolate, und da er schon nicht Christ sein könnte ohne die gliedliche Gemeinschaft zu wollen und zu vollziehen, so kann er ebensowenig ächt berufen sein, wenn er nicht den schon bestehenden und vorausgegangnen Dienst am Wort als Nachfolger ehren und sich als Zeugen mit dem Gesammtzeugniß in Einheit setzen und darin erhalten will. Dieß ist so die göttliche in der menschlichen Ordnung. Suchen wir dagegen das erste und letzte, das absolute Kriterium der Göttlichkeit der Vocation lediglich in der Thatsache der bischöflichen oder so und so festgesetzten Salbung, Ordination u. s. w., so verkehrt sich das Evangelium ins Gesetzliche, Todte, Mechanische.

§. 191. Unterpfändliche Bundeszeichen.

Wenn anders als durch die Kraft des göttlichen Wortes niemand in die Gemeinſchaft des Herrn berufen und ſeines Geiſtes theilhaftig werden kann, ſo bedarf auch jeder zu ſeiner Begründung und Erhaltung in dieſer innern Gemeinſchaft die äußere der gegenſeitigen Einwirkung und Anerkennung in dem Herrn. Dieſe ſelbſt aber bedarf in Allen für den Einzelnen, und in jedem für alle diejenigen Siegel und Unterpfänder*), durch deren Annahme und Gewährung theils ihre Vereinigung mit dem Herrn theils ihr Unterſchied von der weltlichen und natürlichen Gemeinſchaft, folglich auch eine gewiſſe Grenze der Vorbereiteten und Einverleibten vollzogen wird. Dazu hat der Herr die Taufe und das Nachtmahl**) eingeſetzt, nicht bloß ſinnbildliche aber auch nicht magiſche Handlungen***), ſondern ſolche, welche ſchon vermöge ſeiner Verabredung und Einſetzung überall, wo ſie in ſeinem Namen vollzogen werden, und jemehr die Verwaltung ſeiner Einſetzung entſpricht, auch das innere Verhältniß des Menſchen zu ihm verändern, nach dem Maaße aber theils des perſönlichen theils des Gemeinglaubens, mit dem man ſie wiederholt, die Gemeinſchaft ſeines verklärten Lebens mittheilend gewähren, und überhaupt die Pflicht der gegenſeitigen eigenthümlichen Bruderliebe und chriſtlichen Angehörigkeit vollgültig begründen.

*) Der Begriff des pignus in ſeinem Unterſchiede vom signum iſt es vorzüglich, in welchem die verſchiednen proteſtantiſchen Confeſſionen ihre Lehren vom Sacrament vereinigen können. S. über denſelben Luthers catech. mai. p. 555. ed. Rechenb. Ideo ad sacramentum accedimus, ut eiusmodi thesaurum ibi accipiamus, per quem et in quo peccatorum remissionem consequamur. Quare hoc? Ideo, quod verba illa extant et haec dant nobis. Siquidem propterea a Christo iubeor edere et bibere, ut meum sit mihique utilitatem adferat, *veluti certum pignus et arrhabo, imo potius res ipsa*, quam pro peccatis meis morti et omnibus malis ille opposuit et oppignoravit. Wird dieſes gemeinſam feſtgehalten, dann gilt das gemeinſame mehr als die Verſchiedenheit der Denkarten, deren eine die myſtiſche Identität

geiſtlichen und leiblichen Empfangens, deren andre die myſtiſche Simultaneität deſſelben zwiefachen Actes vorzieht. Die übrigen differenten Beſtimmungen ſind beiderſeitig fahren zu laſſen, weil ſie auf willkührlicher und anmaaßlicher Exegeſe beruhen. Die auf die evangeliſche Union zielende Beſtimmung der Declaratio Thorunensis V. 7. ſagt der Lutheriſchen Aeußerung ähnliches: patet, nos nequaquam signa nuda, inania, inefficacia aut tantum notas externae professionis statuere, cum praeter *mysticam* ex instituto *significationem*, certam etiam divinarum promissionum *obsignationem*, simulque veram et infallibilem rerum promissarum, modo ipsis convenienti et proprio, *exhibitionem* fide viva acceptandam statuamus.

**) Mit Recht bemerkt Chryſoſtomus zu Joh. 19, 34. (auf einen freilich zufälligen Anlaß des ἐξῆλθε ὕδωρ καὶ αἷμα) ἐξ ἀμφοτέρων (Taufe und Nachtmahl) ἡ ἐκκλησία συνέζηκε· καὶ ἴασιν οἱ μυσταγωγούμενοι δι' ὕδατος μὲν ἀναγεννώμενοι, δι' αἵματος δὲ καὶ σαρκὸς τρεφόμενοι. Einmal iſt die Zweiheit des Sacraments in der heil. Schrift feſt gegründet, namentlich auch durch die typologiſche Stelle 1 Cor. 10, 1—5. καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ καὶ πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον —; dann aber durch den Begriff oder in der Natur der Sache. Denn iſt das Sacrament das Zeichen und Unterpfand, das Zeichen und Mittel der Zueignung des höhern aus Chriſtus zu ſchöpfenden Lebens: ſo laſſen ſich nur die beiden Momente der Geburt und der Erhaltung dieſes geiſtlichen Lebens unterſcheiden und zuſammenſtellen. S. m. Proteſt. Beantwort. d. Symbol. v. Möhler S. 182. und Prot. Theſ. Nro. 85.

***) Ueber den Begriff der ſymboliſchen und allegoriſchen, dann der aus ihnen hervorgehenden entweder ſuperſtitiöſen oder myſtiſchen Handlungen ſ. m. Abhandl. über den Text und Sinn der heiligen Einſetzungs-Worte ꝛc. in Roſenmüller und Tzſchirner's Analecten ꝛc. Bd. IV. St. 2. S. 187—190.

§. 192. Die Taufe.

Zum Unterpfande und Siegel, daß ein Menſch in die Gemeinſchaft des neuen Lebens in Chriſto aufgenommen werde, hat der Herr, in Gemäßheit natürlicher und prophetiſcher (Ezech. 36, 25. 26. Sach. 13, 1.) Symbolik, die Taufe eingeſetzt,

welche auch sonst durch sein ausdrückliches Wort Joh. 3, 5. Marc. 16, 16. durch die apostolische Ausübung AG. 2, 38. 8, 15. 16. und durch andre gelegentliche Andeutungen Ephes. 4, 5. 5, 26. Tit. 3, 5. für die bürgschaftliche Außenseite der Wiedergeburt aus dem Geist erklärt wird. Nicht die Gnade bedarf der Taufe um den Menschen zu rechtfertigen, sondern der Mensch, als Genosse der irdischen Kirche, bedarf der Gemeinschaft der Einsetzungen Christi. Nicht die irrende oder vorauseilende Taufe macht sie selbst fruchtlos, sondern die Verachtung dessen, was zu ihrer inneren und äußeren Ergänzung gehört. Und wo sie nur immer ohne absichtlichen Mißbrauch, in Gemäßheit der wesentlichen Einsetzung und des Willens der christlichen Gemeinde zu Stande kommt, gewährt sie auch einen gültigen Beweis dafür, daß Täufling und Gemeine sich gegenseitig in dem Herrn angehören, und daß ersterer in den Bereich der erlösenden Wirksamkeit Christi mit eingetreten sei*).

*) Wenn ältere Dogmatiker (vergl. Gerhard a. a. O. XVII. §§. 14. 15.) die sacramentale Identität der Johannis-Taufe und der christlichen behaupteten, so kann der biblische Theolog aus AG. 19, 3—5. Joh. 1, 33. u. s. w. einen Unterschied aufweisen, der der ersteren das ihr gebührende Ansehn läßt. Dagegen ist es Sache der geschichtlich-vollkommenen Glaubenslehre die Kindertaufe theils aus Analogieen von Marc. 10, 14. 1 Cor. 7, 14. und durch Thatsachen der Natur und Erfahrung zu vertheidigen, theils ihre Unvollkommenheit und Ergänzungsbedürftigkeit einzugestehen. S. Schleiermacher Glaubensl. II. §. 150. S. 540—545. Die Behauptung, daß die Kinder christlicher Eltern als solche die Adoption besäßen, geht ebenso über die Grenze als ihre Gegner, wenn sie, wie z. B. Gerhard, die Sätze aufstellen, in baptismo et per baptismum Spiritus S. fidem accendit in infantibus — quamvis vero non possimus intelligere, quomodo comparata sit illa infantum fides: tamen non debemus propterea Spiritus S. operationem negare. Ohne das letztere zu thun kann man sich doch der Lehre von der fides infantum wohl enthalten wollen. Die nach dem Worte Gottes und von der gläubigen Kirche in Clerus, Pathen und Eltern dem Kinde ertheilte Taufe ist eine göttliche Thatsache in

und an ſeinem Leben, etwas, wodurch und woran es glauben ſoll, nachdem es durch das Wort Erkenntniß der Taufe erlangt hat. Die Taufe iſt ihm in ihrem Zuſammenhange mit der Thatſache der Kirche und dem Worte von der Verſöhnung in Chriſto dem Gekreuzigten und Auferſtandnen ein Siegel der ihm beſonders angeeigneten allgemeinen Gnade, ſeiner beſondern Berufung und Verordnung zum ewigen Leben, welches ebenſoſehr den Glauben weckt und ſtärkt, als es durch den Glauben gehalten und durch die Geiſtestaufe und deren Früchte beſtätigt ſein will: Vergl. Confess. Anglic. art. 17. March. 6. Colloq. Lips. „Sie werden in die Gnade, Gottes Ordnung nach, an und aufgenommen.“ Ecclesiae inseruntur; promissiones — iis obsignantur; fides confirmatur. Dieß ſind die einzig richtigen aber auch zur Begründung der Kindertaufe wirklich zureichenden Beſtimmungen. Es kommt darauf an, theils das Verhältniß der beiden Gnadenmittel zu einander, theils das Verhältniß der beiden Sacramente zu einander im Geiſte der Schrift und des Evangeliums ſowie in Gemäßheit der menſchlichen Natur und Erfahrung zu faſſen. In der erſten Beziehung darf man den Baptiſten mehr zugeſtehen als der neueſte geiſtvolle Apologet der Kindertaufe (Martenſen, d. chr. Taufe u. die baptiſtiſche Frage. 1843.) für recht gefunden hat. Oder vielmehr man ſoll ihnen weniger nehmen. Es mag Baptiſten geben und Baptiſtiſchgeſinnte unter uns, die an einem ſolchen Subjectivismus leiden, bei welchem die aneignende That Chriſti vergeſſen und bloß auf die pſychologiſchen Vorgänge geachtet wird, die durch die Lehre hervorgebracht werden. Den Baptismus an ſich trifft dieſe Rüge nicht. Martenſen ſcheint ſich neben der Taufe nur die Lehre oder nur die Schrift zu denken: aber es iſt vom *verbum Dei* die Rede. Wirkt etwa dieſes, wenn es Glauben weckt, nicht als Kraft Chriſti, als Geiſtes- und Gnadenmittel? Oder wirkt etwa der h. Geiſt im Worte nur alles was zur gratia praecurrens, ausſchließlich aber durch das Taufſacrament, was zur gratia convertens gehört? Und muß denn der baptiſtiſchen Lehre zufolge das Sacrament ein bloß äußerlich hinzukommendes, kann es nicht der Abſchluß des innerlichen Wirkens der Gnade ſein? In dem allen thut Martenſen den Baptiſten zuviel. Ueberdieß hilft keine Auffaſſung von μαθητεύειν Matth. 28. dagegen etwas, daß das N. T. nur Täuflinge kennt, die ſchon Lebenszeichen ihres Glaubens gegeben haben. Auch erfordert der evangeliſche Standpunct der eine magiſche oder bloß geſetzliche Zueignung des Heiles ausſchließt, daß das Sacrament nicht nur als signum ein verbum visibile auch als pignus ein pignus fidei

et promissionis fide acceptae und als exhibitio, endlich ein mit dem Wort wesentlich zusammenwirkendes sei. Es liegt in der apostolischen Taufgeschichte gar nicht so, als ob wer die Wassertaufe nicht empfangen, gar nicht könne mit h. Geist getauft und wiedergeboren sein, aber auch gar nicht so, als ob für den, der durch das Wort gläubig und durch den Glauben gerechtfertigt ist, die Taufe gleichgültig würde; endlich gar nicht so, als ob die Taufe dem nicht ertheilt werden dürfe, an welchem die Wiedergeburt und Bekehrung noch nicht erkennbar geworden. In letzterer Hinsicht haben die Baptisten offenbar die Apostelgeschichte gegen sich. Außerdem dieß, daß die Wiedergeburt gar nicht eine so empirisch und untrüglich erkennbare Thatsache ist. Vergl. Martensen S. 26. Man müßte sie unter jener Voraussehung ins Unendliche verschieben. Es kommt bei der Taufe nur darauf an, daß die Kirche die göttliche Erwählung und Berufung des Täuflings zu glauben Ursache habe, und weder in dem Sinne des Täuflings noch in seinen persönlichen Verhältnissen ein Hinderniß sehe, daß dieß sein Anfang im Empfangen von Christus und ihr Anfang im Einwirken auf ihn sei. Die Kirche ist nicht bloß das beständige Product der Wirkungen der Gnadenmittel, sondern auch die beständige Vermittlerin derselben an den Menschen; zwar nicht Herrin über die Mittheilungen Christi, wohl aber Dienerin, Verwalterin der göttlichen Geheimnisse. Ihrem Begriffe nach sieht sie in der natürlichen Geburt den Anfang einer sündlichen Entwicklung und das Bedürfniß einer Erlösung, die ausschließlich in Christo gegeben ist. Ebenfalls ihrem Begriffe nach erkennt sie ebenso die Individualisirung des Heiles für eine Gabe und That des Herrn, und daß die Erwählung und Berufung der Rechtfertigung und Heiligung vorausgehen müsse. Es steht ihr nun zwar nicht frei, dem Erwachsenen, der sich in seiner Persönlichkeit bereits entwickelt hat, unangesehn seine Empfänglichkeit oder Unwilligkeit, sein Begehren oder Abwehren, die kirchliche That der Aneignung zu versagen oder aufzuzwingen; es steht ihr aber auch nicht frei, in dem Kinde, das im christlichen Lebenskreise geboren ist, die Berufung zum Reiche Gottes zu bezweifeln; denn was sonst für den Erwachsenen unter den Heiden κλῆσις κατ' ἐκλογήν, ist hier die geschichtliche vorsehungsvolle Einordnung in den christlichen Volks- und Familienkreis, und für das testamentische Dasein eines solchen Kindes, dem ein ähnliches πρῶτον wie den Juden vor den Heiden nach Röm. 1, 16. 9, 4. zukommt, tritt Paulus 1 Cor. 7, 14. (Vergl. de Wette Theol. St. u. Kr. 1830. 3. S. 669.) allerdings als Zeuge ein. Dieses Verhältniß darf nun die Kirche durch Ertheilung

des Sacraments vollziehen, unangesehn das unentwickelte Lebensalter, da die menschliche Natur an sich für die Einpflanzung des göttlichen Lebens empfänglich, da kein Moment in dem Entwicklungsleben als schlechthiniger Anfang des Heilsbedürfnisses und der Heilsempfänglichkeit zu bezeichnen, und da die Verheißung, daß schon die Kindheit dem Heilande zugeführt und angeeignet werden dürfe, ausdrücklich gegeben, Marc. 10, 14. auch gar kein Grund vorhanden ist, zu fürchten, daß die Glaubensthat der taufenden Kirche derjenigen Aneignung des Heiles, die durch Vorgänge des Bewußtseins vermittelt sein muß und durch bewußtes Verhalten zur Kirche und zur Predigt, dem künftigen Wirken des Geistes an dem Täuflinge nicht förderlich, sondern hinderlich sein werde. Dagegen steht es freilich der Kirche nicht zu die Taufe zu ertheilen, wo sie noch nicht der Anfang und die Bürgschaft einer Entwicklung in ihrem Bereiche sein kann und zum Gnadenmittel des Wortes in keiner lebendigen Beziehung steht. Auf ein Gebiet, welches noch nicht in die christliche Erziehung aufgenommen worden ist, kann nur die Missionstaufe wirken wollen, und die Missionare thun sehr wohl daran, mit Einführung der Kindertaufe lange zu warten und sehr vorsichtig umzugehen. Wo der Grund, der gelegt wird, gar keine Entwicklung oder Auferbauung zu gewärtigen hat und also der Verwüstung und Entweihung preisgegeben werden muß, soll er gar nicht gelegt werden. Die Taufe kann nur im Zusammenhange mit allen andern Gnadenmitteln und also auch nur als Begründung der Confirmation und Communion ertheilt werden. Wo dieß geschieht, bleibt sie jedenfalls eine Thatsache, die sich weiter bewähren und vollenden soll nach ihrem innern Werthe und Inhalte, also eine zu verwirklichende Aufgabe, kann aber auch nicht zu früh kommen. Schon im vorchristlichen Zustande fand sich beides, man suchte die Weihe der Mysterien, sofern sie einmal empfangen vom willkührlichen Weltgenusse ausschloß, so lange als möglich zu verschieben, und sofern sie die Gabe der Unsterblichkeit einimpfte, so früh wie möglich und schon dem Kindesalter zuzueignen. Nach beiden Rücksichten schwankte in den ersten Jahrhunderten die christliche Sitte. Endlich siegte die Kindertaufe vermöge eines innern Rechtes; denn gab es einmal allgemeine Erlösungsfähigkeit und allgemeines Erlösungsbedürfniß, und konnte der Schatz des Heiles nur durch Mittel persönlich angeeignet werden, so mußte, wo möglich, der Gebrauch derselben für jedes dazu berufene und ihm nicht widerstrebende Menschenleben in dem Maaße ihrer Anwendbarkeit in Anspruch genommen werden, die Taufe also für das kindliche Alter darum, weil ihm

nicht gepredigt werden konnte, nicht weniger, sondern deſto dringender. Der Widerſpruch zwiſchen dem nachfolgenden Wandel und der Taufe iſt auch, wenn ſie nur Unterrichteten ertheilt wird, möglich. Die Taufe kann dem Ungläubigen ein todtes Capital werden; Chriſto aber iſt es eigen, nicht nur mit ſeiner Gnade zuvorzukommen, ſondern auch treu zu ſein und zu bleiben, wenn der Täufling untreu wird, und das, worauf ſich die Buße zurückwenden kann, aufzubewahren. Eben deshalb iſt es der Kirche benommen, einen Getauften abſolut zu excommuniciren. Die bei Lebensgefahr des Kindes gezeitigte oder Noth-Taufe kann nicht aus dem Grunde, daß die Taufe nur dasjenige Leben angehe, welches in der irdiſchen, zeitlichen Kirche Dauer und Entwicklung haben ſolle, verworfen werden. Sie entſpricht dem Glauben an die Einheit der hieſigen und jenſeitigen Gemeine Chriſti. Doch dürfen die, welche ſich derſelben enthalten oder ſie bedeutend beſchränken, deshalb nicht verdächtigt werden, als verachteten ſie das Sacrament oder als läugneten ſie die Ausſchließlichkeit des Heiles in Chriſtus. Vergl. Rütenik über die ſogen. Nothtaufe. Theol. Stud. u. Kritik. 1836. 2. S. 417. Der Kirche überhaupt ſind Sacramente gegeben, Gnadenmittel, die ſie in ihrer Einheit unverſehrt erhalten ſoll; aber die Ordnung ihrer Verwaltung und Anwendung nach Zeit und Umſtänden auszubilden, bleibt denen überlaſſen, welche überhaupt die ordnende Thätigkeit üben.

§. 193. Herrn-Mahl.

Zum Unterpfande und Siegel, daß ein Mitglied der Kirche in der Lebensgemeinſchaft mit dem Herrn beſtehe und zunehme, iſt das Nachtmahl von Chriſto geſtiftet worden 1 Cor. 11, 23. vergl. 10, 16. Denn gleich wie er zu ſeiner Zeit Joh. 6, 51. den Genuß ſeines Fleiſches und Blutes oder die Genoſſenſchaft ſeines perſönlichen Lebens, welche allerdings auch außerhalb der äußerlichen Sacramentsfeier ſtatt findet, für die Bedingung des Antheils am ewigen Leben erklärt, und zugleich angedeutet hat, wie er erſt durch die Vollendung im Verſöhnungstode der rechte Gegenſtand des Genuſſes und das vollkommne Lebensmittel werde, ſo hat er wiederum zu ſeiner Zeit die myſtiſche Handlung eingeſetzt, welche ſolchen Genuß und ſolche Genoſſenſchaft nicht allein abbilden ſondern abbildlich verbürgen und ver-

mitteln soll, und zwar nach der Auslegung des Apostels 1 Cor. 11, 26. ἄχρις οὗ ἔλθῃ bis auf seine Wiederkunft zu währen und uns den Gekreuzigten und Auferstandnen auf eigenthümliche Weise zu vergegenwärtigen bestimmt ist. Demnach haben sich alle Gläubigen, jenachdem sie in einem durch Selbstprüfung gereinigten Verlangen 1 Cor. 11, 28. dazu kommen können, von Zeit zu Zeit im gemeinsamen Genusse des gesegneten Brodtes und Weines unter danksagender Verkündigung seines Todes mit dem himmlischen Leben ihres Hauptes aufs Neue zu vereinigen*).

*) Luther Catech. mai. p. 556. *Iure optimo cibus animae* (sacramentum altaris) *dicitur, novum hominem alens et fortificans.* Per baptismum enim initio regeneramur, verum nihilominus antiqua cutis carnis et sanguinis adhaeret homini. Iam hic multa sunt impedimenta et impugnationes, quibus cum a mundo tum a diabolo acerrime infestamur, ita ut non raro defessi viribus deficiamus ac nonnunquam etiam in peccatorum sordes prolabamur. Ideo hoc sacramentum tanquam pro quotidiano alimento nobis datum est, ut huius esu fides iterum vires suas reparet. — Etenim nova vita ita instituenda est, ut assidue crescat. — Verum huic contra multae passiones exhauriendae sunt. — Ad hoc iam datum est solatium *et haec praesentaria animi levatio adornata.*

§. 194. Gemeinde-Gebet und der Tag des Herrn.

Die Bedingung der lebendigen und wahrhaftigen Gemeinschaft, die sie unter einander und mit der Vor- und Nachwelt der Kirche in dem Herrn haben sollen, ist für Christen das gemeinsame, mit dem Worte Gottes übereinstimmende*) Gebet Matth. 18, 10. vergl. AG. 2, 42. 4, 24. Die immerwährend dankende und bittende Gemeinde kann sich aber auch der Fürbitte für die Obrigkeit, das Volk, die Welt, mit denen und für die sie da ist, niemals entschlagen 1 Tim. 2, 1. Jemehr sie in dem Namen Jesu bittet, desto wahrer ist sie und als die wahre wird sie allezeit erhört. Die Einzelnen sollen all der

Zucht des Geiſtes und all der äußern Ordnung ſich unterwerfen, die dazu erforderlich iſt, daß es unter ihnen zu einem immer vollkommnern Gemeinde-Gebete komme 1 Cor. 14. Epheſ. 5, 19. Sollen ſie nun die Verſammlungen pflegen, ſo ſollen ſie auch dazu gemeinſam feiern. Denn obgleich der Feiertag **) als Beſtandtheil des jüdiſchen Volksgeſetzes die Chriſten nicht verpflichtet, Gal. 4, 9., ſo iſt er doch als Beſtandtheil einer in der Schöpfung und in der menſchlichen Beſtimmung gegründeten Zeitordnung als „Tag des Herrn" Offenb. 1, 10. 1 Cor. 16, 2. alsbald wieder aufgetaucht. Der Herr hat an dem Tage (Auferſtehung von den Todten) dem Volke Ruhe verſchafft vor ſeinen Feinden; darum iſt es auch der Gemeinde-Tag, und dazu, daß jedem ſein Antheil an dem Wechſel von Betrachtung und Werkthätigkeit, Feier und Arbeit gewahrt bleibe, iſt jeder jedem und dem Ganzen verpflichtet.

*) Calvin, Interim adultero — germanum, cui adiecta est vera pacificationis et ecclesiae reformandae ratio 1549. „Hoc principium recte teneamus, nos non recte orare nisi praeeunte Dei verbo." Aus dem evangeliſchen Begriffe des gemeinſamen Gottesdienſtes laſſen ſich die Grundſätze der Freiheit, Wahrheit, Gemeinſamkeit, Ordnung und der Feierlichkeit entwickeln. Die Freiheit widerſetzt ſich dem mechaniſchen und zugleich dem zufälligen und willkührlichen Gottesdienſte, die Wahrheit wehrt dem einſeitigen Wirken des zuſtändlichen Bewußtſeins ſoweit als es die Freiheit geſtattet, und führt auf das gegenſtändliche des Kanons und des Bekenntniſſes zurück. Die Gemeinſamkeit widerſetzt ſich der Vorherrſchaft der Individualität, die Ordnung rettet die Gegenſeitigkeit des Handelns, die Einheit des Mannichfaltigen und die Entwickelung, die Feierlichkeit endlich iſt das Zuſammenwirken aller dieſer Principien, ſofern es auf Darſtellung des Glaubens gerichtet iſt, auf eine Darſtellung, welche alſo der natürlichen Gemeinheit ebenſo als der weltlichen Kunſt ſich entziehen muß. Was aber das Princip der Wahrheit anlangt, ſo iſt daſſelbe gegen den Gebrauch wiederholter Gebete oder überlieferter ebenſo als für denſelben in Anwendung zu bringen. Erſtlich iſt es nicht wider ihn, weil ein wörtlicher Ausdruck chriſtlichen Gemeindeglaubens in ſeiner Art ſo vortrefflich ſein kann, daß auch die lebhafteſte Andacht der Nachbetenden ſich immerhin in ſeinen

Sinn und Inhalt zu verſetzen und daran zu üben ſucht, und zugleich für ihn, weil der Ausdruck des Gemeingefühls immer zugleich in überliefertem Wort geſucht werden muß; dann aber iſt es demungeachtet wider den buchſtäblichen geſetzlichen und ausſchließlichen Gebrauch des Formulars, weil die lebendige Aneignung deſſelben nur unter der Bedingung ſtatt finden kann, daß auch die unmittelbare Hervorbringungskraft da ſei und ſich in der Gemeinde zu bezeugen Raum und Aufforderung habe.

**) Das Geſetz des ſiebenten Tages iſt inſofern, als die Woche ebenſo wie Mond, Jahr und Tag eine natürliche Zeiteintheilung abgiebt, in der Schöpfung gegründet, ſobald man die Beſtimmung des Menſchen, jeden Zeitraum des natürlichen Daſeins nicht nur zu durchleben, ſondern auch zu feiern hinzunimmt. Demnach iſt der Feiertag eine natürliche göttliche Stiftung, welche durch die altteſtamentliche nur eben, in Bezug auf wahre Gottesverehrung und Gottgemeinſchaft, zum Bewußtſein gebracht wird. Iſt nun der Sabbat nach der Aeußerung des Herrn für den Menſchen gemacht, nicht der Menſch um des Sabbats willen, und iſt des Menſchen Sohn, der alle Menſchheits-Zwecke zu vertreten hat, auch Herr über den Sabbat Marc. 2, 27., ſo iſt einerſeits zwar die Feiertags-Ordnung in Bezug auf die Spannung des Unterſchieds von Werk- und Feierzeit der evangeliſchen Freiheit anheimgegeben, andrerſeits aber der Willkühr entnommen. Darf ſie nicht inhumane Beſtimmungen enthalten wie z. B. die phariſäiſchen waren, alſo nicht die wirkende Liebe der Feier, nicht die Feier dem Werke ſchlechthin entziehen, ſo muß ſie eben um des Göttlichen willen, das in der menſchlichen Feier liegt, oder, weil der Feiertag für den Menſchen als Menſchen gemacht iſt, auch für den Chriſten aufrecht erhalten werden. Dieß Geſetz wird durch die Umwandlung des Sabbats in den Sonntag nicht aufgehoben, ſondern verklärt. Der Sonntag wird die Feier der Erlöſung in der Feier der Schöpfung. Die Einen nun unter den Chriſten erzielen dabei mehr den gemeinſamen Genuß der Gnadenmittel — Luther in der katechetiſchen Auslegung — die Andern nehmen den Tag als Zeitraum für die Andacht und für ein lediglich kirchliches Umgangsleben in Anſpruch, dergeſtalt, daß beide Seiten in ihren geſchärften Richtungen ſich wie Rigoriſten und Pſychiker oder wie Geſetzliche und Freie entgegenſtehen. Die Ausgleichung liegt darin, daß auch die Strengeren den Begriff der Nothарbeit und wieder der Erholung zulaſſen müſſen, wenn ſie nicht ſchlechthin gegen die Erklärungen des Herrn und der Apoſtel anſtoßen wollen und einräumen, alle

Tage ſeien Tage des Herrn, ſeien gottesdienſtlich; und daß den Freigeſinnten nicht frei ſtehet, das göttliche Geſetz der Allmähligkeit und Zeittheilung in Bezug auf kirchliches und geiſtliches Bedürfniß zu verletzen. Demnach iſt das ganz allgemeingültiges Gebot: den Ruhetag alſo zu halten, daß die gemeinſame Feier von den Geſchäften der gemeinſamen Erholung und Erquickung Raum gebe, und jeder ſich nur ſolcher außerkirchlichen Beſchäftigung oder ſinnlichen Erheiterung theilhaft mache, denen ſich die weſentliche ſonntägliche Seelenſtimmung mittheilen läßt.

§. 195. Amt der Schlüſſel.

In demſelben Maaße aber als die Gemeinde im lautern Evangelium und im lebendigen Gebete ſteht, beſitzt ſie nicht allein das Recht zu erklären, ob eine Lehre dem Glauben gemäß ſei und ob eine Sitte dem Geſetze der Liebe entſpreche Matth. 16, 29. 18, 18., ſondern erbt auch die apoſtoliſche Vollmacht, den Einen die Vergebung ihrer Sünden zu verkündigen, den Andern ſie noch nicht zu verkündigen Joh. 20, 23. Die Gemeinde richtet nie das innere Verhältniß des Menſchen zum Herrn, wohl aber iſt ihr verliehen, über die Angemeſſenheit des äußern Verhaltens ihrer Mitglieder zur chriſtlichen Gemeinſchaftsfähigkeit in Warnungen, Ermahnungen und allen den Handlungen der Zucht rechtsgültig zu ſprechen, welche den Weg zur Wiedervereinigung eröffnen, den Zugang zur Predigt des Wortes nicht abſchneiden und auf keine Weiſe auf das weltliche und bürgerliche Verhältniß beſtrafend einwirken 1 Cor. 5, 3—5. 12, 13. Vergl. 2 Cor. 2, 5—11. Eine Gemeinde, die in Bezug auf das Mißverhältniß des ärgerlichen Wandels zum ſacramentlichen Bekenntniſſe als Gemeinde gar nicht handelt, überhaupt gar keine Zucht ausübt, noch eine ſolche ausüben will oder kann, iſt, wenn ſie auch viele lebendige Glieder Chriſti in ihrer Mitte hegt, doch als Gemeinde noch nicht vorhanden, ſondern ſelbſt in der Verkündigung und Anhörung des göttlichen Wortes nur eine zufällige Verſammlung Matth. 18, 16.

§. 196. Kirchliche Verfaſſung.

Ueberhaupt hat ſich jede chriſtliche Gemeinſchaft, die an einem Orte und zu einer Zeit die Predigt, das Gebet und Sacrament ausübet, immer in der Vorausſetzung ſowohl der Einheit als der Verſchiedenheit der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche zu ordnen. Denn nach dieſem zweifachen Geſichtspuncte ſoll ſie nach dem größern kirchlichen Verbande ſtreben ohne die urſprüngliche Gleichheit der Gemeinden zu verläugnen, alle beſondere geiſtlichen Talente 1 Cor. 12, 14. gewähren laſſen, ohne irgend einem die allgemeine Geiſtesgabe der Liebe, die aus dem Glauben kommt, aufzuopfern; Verordnungen und Abſtufungen der Aemter zulaſſen ohne ſie denen, die vor dem Herrn allein erkennbar ſind und gelten, gleich zu ſetzen, und ohne dem größeren Anſehn des Evangeliums, der Apoſtel und Chriſti Gal. 1, 1—10. 1 Cor. 7, 12. 4, 15. irgend etwas zu vergeben.

§. 197. Kirchlichkeit.

Die Kirchlichkeit läßt ſich auch in Bezug auf die äußere und vermittelte Kirche nicht ohne kirchliche Geſinnung und Beſtrebung denken. Die allgemeinen Pflichten chriſtlicher Kirchlichkeit beſtehen 1) in dem innern und äußern Beitrage zur Begründung, Erhaltung und Vervollkommnung der kirchlichen Gemeinſchaft und des kirchlichen Bekenntniſſes überhaupt und derjenigen Verbindung inſonderheit, durch welche die in natürlicher und bürgerlicher Angehörigkeit ſich Nächſten auch zu gegenſeitiger Erbauung ſich am nächſten kommen; 2) in dem geordneten Theilnehmen an der Reformation, Union und Miſſion der Kirche, und dem willigen an den damit verbundnen Leiden; und 3) in der zuvorkommenden Achtung der Gemeinde-Ordnung, und der Aemter, ſowie in der Unterwerfung unter die geſellſchaftliche Zucht. Die beſonderen Pflichten zwiſchen den Katechumenen und Mündigen, der Gemeinde und den Aelteſten, der

Gemeinde und den Lehrern laſſen ſich darnach und in Gemäßheit der Hirtenbriefe des Apoſtels Paulus weiter beſtimmen.

§. 198. Kirche und Reich Gottes.

Die durch die göttliche Welterhaltung gegebne Vorbereitung des Reiches Gottes iſt in der Familie, dem Staate und dem allgemeinen Cultus enthalten, die durch die Erlöſung bewirkte in der chriſtlichen Kirche. Da nun das höchſte gemeinſame Gut darin beſteht, daß dieſe Gegenſätze in der Einheit des Himmelreiches zergehen, ſonſt aber dauern, und da das Himmelreich ebenſowohl für das vollkommne Bürgerthum wie für das vollkommne Vaterhaus angeſehn werden kann: ſo folgt, daß einerſeits die chriſtliche Glaubens- und Lebensgemeinſchaft den Zweck hat, mittels der erſcheinenden Kirche die natürliche Gemeinſchaft zu reinigen und zur vollendeten Ausbildung zu bringen, und daß andrerſeits alles von Gott geſtiftete natürliche Gemeinleben, jedes in ſeiner Art, zur Erhaltung und Förderung der wahren Kirche gereichen ſoll. Mit der chriſtlichen Pflicht der Kirchlichkeit ſind demnach die chriſtlichen Haus- und Bürgerpflichten auf das innigſte verbunden *).

*) Was Hr. Dr. Rothe in ſ. Anfängen der chriſtl. Kirche ꝛc. Wittenb. 1837. über „das Verhältniß der Kirche zum Chriſtenthum an ſich betrachtet“ ausgeführt, tritt den obigen Beſtimmungen ſowie dem evangeliſchen, ja jedem dogmatiſchen Begriffe von der Kirche entgegen. Nach ſeiner Anſicht kann das Chriſtenthum als religiöſes Gemeinleben nur im chriſtlichen Staate und als chriſtlicher Staatenbund verwirklicht werden. Die Kirche iſt im chriſtianiſirten Staate dem Begriffe nach, bereits untergegangen, wenn anders die Reformation des ſechszehnten Jahrhunderts nicht als ein frevelhafter Abfall angeſehn werden ſoll. Die Kirche iſt eine Noth- und Hülfsanſtalt zur Chriſtianiſirung des Volkslebens, und hat als ſolche auch an apoſtoliſcher Stiftung Theil, mittelbar an göttlicher: aber an ſich iſt ſie eine dem Untergange geweihte zeitliche Form der Erhaltung und Ausbreitung des Chriſtenthums. — Wir beabſichtigen an dieſem Orte bloße Enſtaſen, keine Beweisführungen dem Verfaſſer entgegenzuſtellen. Das N. T. und

das Bekenntniß der Evangeliſchen Kirche kennt durchaus kein chriſtliches Gemeinleben, welches nicht zugleich das chriſtliche Geſammtleben oder ein gleichartiger Beſtandtheil deſſelben wäre; keine chriſtliche Gemeinſchaft, welche nicht als ſolche von dem Haupte, Jeſu Chriſto, durch den Glauben in Liebe abhängig bliebe, welches nicht in dem Bekenntniſſe Chriſti ſich darſtellte, nicht die Miterbauung, Erhaltung, Nahrung, Fortbildung auf demſelben Grunde der apoſtoliſchen und prophetiſchen Predigt und durch dieſelbigen Geiſtesmittel ſuchte und gewänne, kurz welches nicht kirchlich, nicht Kirche wäre. Kirche, Volksverſammlung, Volksgemeine Gottes im Neuen Bunde iſt eben etwas andres als Volksverſammlung Gottes nach dem geſetzlichen, altteſtamentlichen Bunde. Sie erſcheint zu Rom, zu Epheſus, zu Corinth — unter den oben angegebnen Bedingungen — in beſtändiger Identität und Einheit, denn es giebt allerwärts dieſelbe Abhängigkeit von Einem Herrn, in Einem Geiſt, von Einem Wort; daſſelbe Verhältniß zur menſchlichen Natur, denſelben Krieg gegen den Fürſten dieſer Welt, dieſelbe Richtung auf die erlösbare und bedürftige Welt, infolge deſſen dieſelbigen Triebe das chriſtliche Leben in Gemäßheit der Umfangs-, Orts- und Zeitverhältniſſe, die in natürlich vorhandner Geſelligkeit gegründet ſind, als Gemeinleben darzuſtellen, zu erhalten, zu erweitern, der Predigt und Erbauung ihre nachhaltige Wirkung zu ſichern, das fremdartige aber wieder auszuſcheiden. Die Kirche iſt nicht älter noch jünger als das Chriſtenthum, ſie das beſtändige Product und das beſtändige Mittel der im Wort und Geiſte gegebenen Wirkſamkeit des geſchichtlichen, wahren Meſſias. Es iſt eine reine Willkühr, die Kirche erſt dann ins Leben treten zu laſſen und da, wo und wann ſie gewiſſermaaßen abhanden kommt oder vergeſſen und verläugnet wird. Dieß geſchieht nämlich von dem Augenblicke an, wo ſie in der Mehrheit ihrer Mitglieder ihr Weſen in der Erſcheinungsart zu ſuchen beginnt, und nicht allein dieſe zu jenem hinzu nimmt, ſondern ein vom Heidenthum erborgtes hierurgiſches Sacrament dem Worte vorordnet, und die werdende Kirchenordnung zum Geſetze Gottes erhebt. Alle Momente ihres Begriffes, Wahrheit, Einheit, Allgemeinheit, Heiligkeit ſetzen ſich von da an in eine Lüge um. Dieſe Veränderung iſt nicht etwa kraft ihres eignen Principes den Umſtänden zufolge eingetreten, ſondern kraft eines noch nicht überwundnen ihr entgegenſtehenden natürlichen, weltlichen Princips, des jüdiſch-heidniſchen. Das Chriſtenthum hat ſo eine große Regeneration des Heidenthums veranlaßt, und zwar dadurch, daß es ihm das Judenthum inoculirte. Das Chriſtenthum iſt ſo eben nur ein

drittes geworden, wie ein petriniſches Apokryphon es ausdrückt. Der Trieb der Kirche und ihre Macht Ordnungen, Sittenbildungen, künſtleriſche Darſtellungen hervorzubringen iſt etwas ganz andres als ihre Ohnmacht es ohne einen Rückfall in die Geſetzlichkeit zu thun. Der wahre Katholicismus, der den Proteſtantismus lebendig in ſich hegt, kann ſehr vieles Geordnete und Leibliche hervorbringen, ohne daß er das Princip der evangeliſchen Freiheit, die Selbſtſtändigkeit der Gemeinen, die Mannichfaltigkeit der Cultus- und Sitten-Arten verläugnet. Welche Juden ſchon waren wohl größere und wahrere Katholiken? Die Sanhedriniſchen, welche hofften von Jeruſalem aus die zwölf Geſchlechter bis in Ewigkeit jeruſalemiſch zu regieren — oder die Alexandriner, die den einheitlichen Mittelpunct in jede Synagoge oder vielmehr in den wohlverſtandnen, und geiſtvoll ausgelegten Moſes ſetzten, und glaubten, die Lehren des Geſetzes müßten kraft ihrer Wahrheit noch alle Völker moſaiſiren oder vielmehr vergeiſtigen und diviniſiren? Und nun weiter — wie verwirklicht ſich die Idee der Einheit und Allgemeinheit wohl mehr, durch die Reiſe der römiſchen Liturgie nach Siam und Peking, oder durch das Zuſammenwirken der Evangeliſchen Miſſionen in allen Theilen der Welt? Jeder wird ohne Bedenken zugeben, daß die Einheit viel größer, die Allgemeinheit viel vollkommner ſei, welche die größte Fülle der Unterſchiede in ſich trage, vertrage, übertrage. Jene äußeren einheitlichen Beſtrebungen, welche im Alterthume die Gemeinen an politiſche Metropolen knüpften und immer mehr nach Alt- oder Neu-Rom zuſammenliefen, machen — wie beſonders ſeit der Reformation und wiedererweckten Miſſion klar hervortritt — einen nur geringen Theil der Geſchichte der Einheit und Allgemeinheit der Kirche Chriſti aus. Der gelehrte Verfaſſer hat den Reichthum der Beſonderheiten dem chriſtlichen Staate oder Staatenbunde zugewandt, und dafür die Kirche mit der Scheingröße oder Armuth der Einerleiheit beſchenkt. Ueberhaupt iſt es ein wohl von Hegel mit veranlaßter Irrthum, man müſſe die Kirchengeſchichte aus den Gegenſätzen von Staat und Kirche und von Religion und Wiſſenſchaft und aus dieſen allein erklären. Es muß der Dritte, der eigentlich dogmatiſche, Kirche des Evangeliums und Kirche des Geſetzes, hinzukommen. Nur durch dieſen Gegenſatz wird der innere Lebensproceß, der Verfall und das Aufſtehen, der Selbſtbetrug und Widerſpruch der Kirche mit ſich ſelbſt verſtanden. Die Kirche des Evangeliums konnte — wenn die Welt nur eben Natur- und Verwirklichungsſtoff, nur eben das Empfängliche für Gott, nur eben das wäre, wovon die Phi-

loſophen hier einzig zu reden pflegen — ſie konnte ſeit ihrer erſten Anpflanzung weit über die ſynagogiſche Form hinaus ſich organiſiren, katholiſiren, darſtellen und ordnen, ohne den evangeliſch-katholiſchen Charakter zu verlieren und zu verläugnen. Daher wäre die Kirche des Geſetzes auch gar nicht, wenn ihr nicht die des Evangeliums zum Grunde läge. Die aufhaltenden, zweckwidrigen, verfälſchten Erſcheinungen aber haben nicht darin ihren Grund, daß die chriſtliche Gemeinſchaft ſich dem Staate gegenüber organiſirte, ſondern darin, daß ſie die Bezüglichkeit ihrer Ordnung und Verfaſſung auf ihr Weſen aus den Augen ſetzte, ſich in ihrer Leiblichkeit als in ihrem Weſen, in ihrem Veränderlichen als in ihrem Ewigen erfaßte. — Was Staat und Kirche anlangt, ſo ſind ſie nicht ſo anzuſehen, als müßten ſie ſich in Anſehung des Stoffs des Menſchen- und Volkslebens etwas nehmen, borgen, leihen, vorgreifen. Sie bemächtigen ſich beide deſſelben aus verſchiedner Abſicht, mit verſchiedner Wirkungsweiſe, ohne daß es ihnen an unvergänglicher Bezüglichkeit fehlen könnte. Der Staat ſelbſt muß ſo gut wie die Kirche alles ſein Material aus und von einem Dritten, vom Volksleben nehmen. Dieſes letztre hat auch die Welt, die Sünde, das Fleiſch an ſich; dazu verhält ſich der Staat ganz anders als die chriſtliche Kirche. Der Staat gehört allerdings zur concreten Sittlichkeit des Volksgeiſtes; das aber iſt ſein Begriff noch nicht. Der Staat, status iſt die Sittlichkeit in der Form der Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit der Sittlichkeit iſt das Recht und die That. Freies bringt der Staat an ſich nichts hervor, ſondern er iſt die reale Möglichkeit deſſelben. Alles was das Volksleben als Staat und alſo mittels des Geſetzes und der Regierung thut iſt in dieſen Begriff eingeſchloſſen. Der Staat bewacht und beſchützt die freie Geſelligkeit, die Unternehmungen der Aſſociation; er verwaltet nachdem er geſetzt und verordnet hat, ſchlichtet und richtet. Wem dieſes gering und zu gering erſcheint, muß noch wenig von der allgemeinen Ordnung göttlicher und menſchlicher Dinge erkannt haben. Der chriſtianiſirte Staat wenigſtens verſteht ſich gerade noch mehr als jeder andre auf das Freimachende, das er nicht ſelber iſt, und auf das freilaſſende Bedingen der Kirche, durch deren fortgeſetzte Wirkung er immer vollkommner chriſtianiſirt werden ſoll. Erlöſung iſt allerdings auch im Staate und durch den Staat; aber das iſt eine andre als die, die in der Kirche und durch die Kirche iſt; eine vorläufige, geſetzliche, mittelbare. Sie iſt ſehr wichtig; weshalb die chriſtliche Kirche auch den Staat, wo ſie ihn nicht findet, hervorbringt und veranlaßt, ausbilden und erhalten hilft. So iſt denn

das Reich Gottes nicht ſowohl der vollendete chriſtliche Staat und die Negation der Kirche, ſondern die vollendete Aufhebung und Vermittlung dieſes Gegenſatzes. Die damit zuſammenhangende eſchatologiſche Betrachtung ſetzen wir hier bei Seite. Vergl. Peterſen, die Lehre von der Kirche 1. 1842. S. 138., wo der Unterſchied und die Einheit von Kirche und Staat mit Bezug auf ſämmtliche bis auf Vinet vorgekommene Einſeitigkeiten und äußerſte Anſichten beſtimmt wird.

§. 199. Kirche und irdiſcher Beruf.

Die Mitglieder der chriſtlichen Kirche bleiben in ihrem irdiſchem Berufe 1 Cor. 7, 20. und in den älteren Bündniſſen, in die ſie durch Gott eingeordnet ſind, unter der Verpflichtung, ſo darin zu leben, daß ſie weder den Glauben noch die Liebe verläugnen, durch chriſtliche Unſchuld und Tugend die Predigt vom Glauben unterſtützen 1 Petr. 2, 12. 3, 1. 2. und alle natürliche und weltliche Gemeinſchaft dem Geiſte der chriſtlichen oder den Urbildern des Reiches Gottes nachbilden.

§. 200. Ehe.

Die Ehe ſoll nicht nur keuſch und treu Hebr. 13, 4. 1 Cor. 7, 1—6. vergl. §. 174. gehalten werden und der Luſt und Willkühr gegenüber für unauflöslich *) gelten Matth. 19, 1—9. 1 Cor. 7, 10., ſondern auch darnach ſtreben ein Gemeinleben darzuſtellen, welches durch Liebe, Achtung und Vertrauen der Innigkeit und Ausſchließlichkeit entſpricht, die es auf der ſinnlichen Seite an ſich hat Epheſ. 5, 22—23. Obgleich in Beziehung auf die eigentliche Perſönlichkeit die vollkommen gleiche Würde dem Weibe wie dem Manne zukommt Gal. 3, 28., 1 Petr. 3, 7. *συγκληρονόμοι*, ſo folgt es doch aus den davon unabhängigen Naturverhältniſſen 1 Cor. 11, 7., daß ſich die männliche eheliche Liebe vorzugsweiſe in zuvorkommender Herablaſſung und ſchonender Achtung 1 Petr. 3, 7. Epheſ. 5, 28., die weibliche im folgſamen Vertrauen und Nachgeben V. 24. zu erweiſen hat.

*) Der bibliſche Begriff der Ehe iſt nach der Vorſtellung „Ein Fleiſch“: das von Gott geſtiftete Ein- und Gemeinleben des Mannes und Weibes, und zwar dazu beſtimmt, alle in den Geſchlechtsunterſchied gelegte Zwecke in ihrer Reinheit und Unterordnung zu verwirklichen und gegen die Willkühr des fleiſchlichen Triebes zu verwahren. Da nun an allem Gemeinleben die vollkommnere Wiedergewinnung der Selbſtheit durch Hingebung der Eigenheit, alſo die Einigung in Gott das wichtigſte und das religiöſeſte iſt: ſo kommt der Ehe, dieſer Wurzel alles Gemeinlebens, dieſer innigſten perſönlichen Verbindung, dieſem Typus der Religion und Kirche überhaupt, auch noch abgeſehn von den Zwecken der Erhaltung der Gattung, oder der Erziehung, Heiligkeit zu. Die Hingebung in der Ehe wäre wider die Perſönlichkeit, wenn ſie nicht gegenſeitig, wenn ſie nicht in dieſer Gegenſeitigkeit Sache des Vertrauens und der Verheißung der Treue, wenn ſie nicht auf Lebenslang geleiſtet wäre, wenn ſie einen Vorbehalt der Eigenheit und Scheidung hätte. Der Erlöſer entwickelt daher jene Vorſtellung der Urgeſchichte „εἰς σάρκα μίαν“ zu dem allgemeingültigen Satze: die Ehe an ſich (Matth. 19, 8. ἀπ' ἀρχῆς —) iſt unauflöslich. Was Gott zuſammengefügt, ſoll der Menſch nicht ſcheiden. Jede Ehe, wenn ſie nicht in ſich z. B. aus Gründen des Betrugs, der Blutsverwandtſchaft null iſt (in welchem Falle ſie auch durch wirkliche Copulation nicht wirklich werden kann), jede Ehe, welche als Thatſache des geordneten geſelligen Lebens jene göttliche Stiftung zu ihrer Vorausſetzung hat und nimmt, iſt göttliche Zuſammenfügung, geſetzt auch, daß das in ihr verbundne Ehepaar nicht geiſtlich ſich in Gott zuſammengefügt hätte. Denn ſofern Gott nach ſeiner Vorſehung und Weltregierung einen Mann und ein Weib, welche an ſich fähig waren oder ſein ſollten den wahrhaften Zweck der Ehe zu verwirklichen, hat in die Form des von ihm geſtifteten Verhältniſſes eintreten laſſen, tritt nun auch die göttliche Zuſammenfügung, und dieß, daß der Menſch nicht ſcheiden darf, mit ein. Daß Gott wieder ſcheide, durch ſeinen geoffenbarten Willen, und dann auch durch den Menſchen, iſt nicht ausgeſchloſſen. Ebenſo wie das Verbot: „du ſollſt nicht tödten“, die andre Beſtimmung Gottes „wer Menſchenblut vergießt, deſſen Blut ſoll durch den Menſchen — בָּאָדָם — vergoſſen werden“ nicht aufhebt. Die Ehe iſt der menſchlichen Willkühr, Eigenliebe, Luſt oder Unluſt gegenüber unauflöslich, denn ſie iſt in ihrer Stiftung und Vollziehung ſchon eine Hinnahme und Hingabe, die ſich nur durch Treue berechtigen kann. Und daraus folgt das zweifache: 1) daß die in der Ehe entſtehende Unluſt ſie fortzuſetzen

und die Neigung ſie zu löſen mit der Sünde ſelbſt zuſammenhängen muß, geſetzt auch, daß ſich dieſe Sünde auf den Urſprung der Ehe, auf deren willkührliche Schließung zurückdatirte, dann aber 2) daß in der chriſtlichen Sittlichkeit des Sinnes und Wandels ein Wille enthalten iſt, die Heiligkeit der Ehe gegen Luſt und Unluſt aufrecht zu halten, ihr das ſinnliche Wohlſein zum Opfer zu bringen, oder der Ehe wegen zu leiden, und dieſe Leiden zu ihrer, eines ſo hohen menſchlichen Gemeingutes, Verherrlichung ſowie zur Förderung des perſönlichen Seelenheils zu benutzen. Keineswegs folgt aus dem Allen, daß der chriſtliche Grundſatz einem wirklichen Ehebande abſolute Unauflösbarkeit zuſpreche. Die Eheſcheidungsfrage, wenn ſie ſchriftmäßig beantwortet werden ſoll, nöthigt uns vor vielen andern, anzuerkennen, daß das N. T. kein geſetzlicher Codex ſei, welcher als ſolcher fürs erſte nur einen äußerlichen Thatbeſtand des Verhaltens bezwecken würde. Es führt vielmehr das Geſetz auf ſeine letzten Gründe zurück; es entwickelt uns für ein jedes Lebensverhältniß die göttlichen Principien. Es weiſet uns deren Verwirklichungsmomente hie und da im concreten Thun und Laſſen nach: keineswegs vollſtändig für alle Zeiten. Der Stoff des irdiſchen Lebensverhältniſſes iſt weder ſchlechthin veränderlich noch ſchlechthin unveränderlich. Nur der Begriff, der Grundſatz iſt unveränderlich. Die chriſtliche Sittenbildung iſt daher eine zugleich freie und wachſende. Das ſagen wir nicht ſo, als könnte in dieſem oder in einem andern Falle eine in der Form der ſittlichen Forderung beſtehende Aeußerung Chriſti oder der Apoſtel als rein local und individuell nichtig werden und gleichgültig für unſere jetzige Sittenlehre. Denn das Princip wird ſich in einer jeden darſtellen, und ſeine Erſcheinungsart wird verhältnißmäßige Normalität für uns behalten, obgleich erſt auf das Princip zurückgeführt, und alſo bald erweitert bald beengt werden müſſen. Wenn wir nun unter dieſer Vorausſetzung die Totalität der Erſcheinungen faſſen, ſcheint uns folgendes Reſultat hervorzutreten. 1) Aus Unluſt an jetziger Verbindung und im Gelüſten nach einer andern die Eheſcheidung ſuchen und vollziehen iſt und bleibt ſo ſehr Sünde und Ungerechtigkeit, daß keine gegenſeitige Uebereinſtimmung, keine öffentliche Gutheißung das Unchriſtliche eines ſolchen Verfahrens auszulöſchen im Stande iſt. Moſes, da er der Hartherzigkeit wegen dem Manne erlaubte das Weib mit dem Scheidebriefe zu entlaſſen, hat die Wiederverheirathung beider nicht, wohl aber die Wiedervereinigung beider in dem Falle, daß die geſchiedne Frau *unterdeſſen* einen andern Mann gehabt, als Ehebruch ver-

boten. 5 Moſ. 24, 1—4. vergl. Jerem. 3, 1. Moſes wehrt alles ab, was einem Tauſche der Frauen, einer Gemeinſchaft der Weiber nahe kommen würde. Katholiſche Canoniſten meinen, Moſes halte ſchon jede Verheirathung der geſchiedenen Frau für Ehebruch. Dann müßte ſchlechterdings das Geſetz irgendwo den Mann warnen, irgend eine Geſchiedne zu heirathen, welches nicht der Fall iſt. Sondern: Iſt die, die du entlaſſen, eines Andern Weib geworden, ſo iſt ſie dir unrein. Die chriſtliche Pleroſe des Geſetzes gehet weiter. Sie verdammt die Unluſt an dem Gatten, die ſich in der Scheidung vollzieht, wenn ſie mit der Luſt für andre Heirath verbunden iſt, als Ehebruch Marc. 10, 11. Luc. 16, 18. Sie ſchreitet noch weiter vor: ſie verdammt die Scheidung ſelbſt als Verſchuldung des Ehebruchs, wenn ſie aus anderm Grunde, als dem des Ehebruchs geſchieht Matth. 5, 32. 19, 9. Und 1 Cor. 7, 10. wird der λόγος πορνείας nicht einmal in Betracht gezogen. 2) Die Scheidung aus Grund des Ehebruchs oder der πορνεία iſt nicht Pflicht, nicht Nothwendigkeit, aber erlaubt. Iſt ſie nun aus dieſem Grunde nicht nothwendig, aber erlaubt, ſo erweitert ſich der Begriff deſſelben unſtreitig bis zu der Erlaubniß wenigſtens der Trennung in allen den Fällen, wo die Erhaltung der Perſönlichkeit eine Auflöſung des Zuſammenlebens nöthig macht. 3) Die Trennung vom Ehegatten kann Pflicht werden, denn ſich an die laſterhafte Willkühr eines Andern mit Leib und Seele hingeben, kann auch innerhalb des Ehebandes nicht Pflicht werden, ſondern muß unerlaubt ſein. Der Apoſtel ſetzt auch 1 Cor. 7, 10. mehrere Fälle einer Trennung, bei der es einen unſchuldigen nothgedrungen ſich trennenden Theil geben kann; denn er ſagt im Allgemeinen — ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ κ. λ. Er ſetzt aus eigner Anregung hinzu: will dein Gatte nur unter der Bedingung, daß du deinen Glauben abſchwöreſt, verläugneſt, nicht ausübeſt, mit dir leben, ſonſt nicht, ſo biſt du nicht gebunden. 4) Jeder Getrennte ſoll ſolange einer weitern Heirath ſich enthalten, als der Gatte noch am Leben, nicht wieder verehlicht, und eine ſittliche, rechtliche Wiedervereinigung mit ihm noch möglich iſt. 5) Beſteht bei erlittner Beleidigung durch Ehebruch noch eine chriſtliche Möglichkeit dem Ehebrecher zu verzeihen und mit ihm die Ehe fortzuſetzen, ſo beſteht auch für den unſchuldigen geſchiednen Theil bei Lebzeiten des ſchuldigen eine verhältnißmäßige ſittliche Nöthigung unverheirathet zu bleiben. 6) Dennoch giebt es chriſtliche Gründe, die neue Ehe eines geſchiednen Gatten bei Lebzeiten des andern zu geſtatten und einzuſegnen, geſetzt auch daß die Scheidung nicht aus Urſache des Ehebruchs im gewöhnlichen

Sinne erfolgt ſei. Es iſt das nämlich auch göttlicher Zweck der Ehe, daß dem geſchlechtlichen Gelüſten gewehrt, Brunſt und Ausbruch derſelben verhütet, und die Begehrlichkeit in die Ordnung der ehelichen Keuſchheit gebracht werde. 1 Cor. 7, 2. Jemehr nun dem Alter oder andern Umſtänden nach ſowohl dieſe Rückſicht ſich aufdringt, und zugleich die Urſache der Eheſcheidung eine gründliche geweſen iſt, ſodaß ſie einer Nichtigkeitserklärung der Ehe nahe kommt, deſto eher kann die Kirche eine Wiederverheirathung geſtatten. Niemals aber der Perſon, die in ihrer Weiſe ſich zur kirchlichen Gemeinſchaft zu verhalten, und in ihrem übrigen Wandel gar keine Bürgſchaft giebt, daß ſie in der Buße und Zucht des Geiſtes ſtehe, nie ohne beſondere Wahrnehmungen der ſpeciellen Seelſorge und Disciplin. Denn der allgemeine Rechtsanſpruch geht in allen Fällen, die nicht in dem λόγος πορνείας gegründet ſind, nur bis zur separatio. Wollen aber die Anhänger des bloßen Buchſtabens ſich auf das abſolute μενέτω ἄγαμος ſteifen: ſo werden ſie nicht nur mit noch andrem Buchſtaben in Verlegenheit gebracht werden, ſondern auch namentlich das οὐ δεδούλωται 1 Cor. 7, 15. gegen ſich haben, weil es ſich in dem von Paulus angenommenen Falle von ſelbſt verſtanden haben würde, daß der verſtoßne oder böslich verlaßne Theil nicht pflichtig ſei das äußere Zuſammenleben fortzuſetzen. Ultra posse nemo obligatur. Wenn er alſo ſagt: οὐ δεδούλωται, ſo muß das wie δέδεται V. 39. wie ἐλεύθερον εἶναι ib. und Röm. 7, 2. 3. verſtanden werden.

§. 201. Eltern.

Chriſtliche Eltern achten ihre Kinder als eine ihnen vom Schöpfer und Erlöſer unverletzbar anvertraute Gabe; ſie reinigen durch das Gefühl der Erlöſung ihr elterliches Gefühl theils von der ihm anhangenden Eitelkeit theils von der ihm eigenen Traurigkeit und Schwäche Marc. 10, 14.; ſie nehmen der elterlichen Gewalt nicht durch leidenſchaftlichen Mißbrauch die Herrlichkeit der Liebe Col. 3, 21. Epheſ. 6, 4. (ἐρεθίζειν, παροργίζειν)*), ſondern verbinden in der Erziehung die Züchtigung (Hebr. 12, 7.) mit der Verſtändigung (νουθεσία), und führen durch dieſe ſie zur Mündigkeit in dem Herrn, durch das Geſetz zum Evangelium, durch dieſes zu jenem hin. Durch denſelben Geiſt aber geſtaltet ſich das Verhalten des Alters gegen

die Jugend und der Lehrer (Väter 1 Cor. 4, 15. 1 Tim. 5, 1.) gegen Schüler.

*) S. über den Text Schleiermachers Predigten über den chriſtlichen Hausſtand, welche überhaupt die Verhältniſſe der chriſtlichen Häuslichkeit tiefer erfaßt und klarer ans Licht geſtellt haben möchten als die mehrſten Lehrbücher der Sittenlehre.

§. 202. Kinder.

Chriſtliche Kinder erkennen in ihren Eltern die unbedingt ehrwürdigen Stellvertreter des ſchaffenden, erhaltenden und regierenden Gottes Epheſ. 6, 1. Matth. 15, 4., und werden nie ſo mündig und ſelbſtſtändig, daß ſie ihnen nicht zu unterſcheidender Dienſtbarkeit, Dankbarkeit und Folgſamkeit in dem Herrn verbunden blieben. Das Gebot, dem ſie nachleben, hat nicht umſonſt vor allen andern einen Anhang von Segens-Verheißungen. Nicht jeder Menſch iſt beſtimmt Vater, Mutter, Bruder, Schweſter, Gatte zu werden: aber der natürlichen Vorſchule der höhern Kindlichkeit geht ſelbſt der Waiſenknabe nicht ganz verluſtig, und das Kind wenigſtens entbehrt nicht, wenn auch die andern Arten des Hausſtandes, ſein unmittelbares Vorbild in dem Leben und Stande des Erlöſers Luc. 2, 49—51. Joh. 19, 26. Aus dem Geiſte der Kindespflicht erhält das Verhalten der Jugend gegen das Alter und des Schülers gegen den Meiſter ſeine Beſtimmungen.

§. 203. Geſchwiſter.

Aus der chriſtlichen Kindlichkeit entſpringt von ſelbſt die angemeßne Geſchwiſterlichkeit, daher es in dieſer Hinſicht eines abgeſonderten Gebotes nicht bedurfte. Chriſtliche Geſchwiſter ſind vermöge ihres gemeinſamen Abſtammens von einem elterlichen Gemeinleben beſonders befähigt und berufen, in neidloſer Mittheilung und uneigennütziger, treuer Anhänglichkeit einander zu erbauen und allgemeine Vorbilder der Nächſtenliebe und der höhern Bruderliebe abzugeben, wozu ſie nur in dem Maaße

ihrer Gemeinſchaft mit dem Erſtgebornen in dem Vaterhauſe Gottes Joh. 20, 17. Hebr. 2, 11—17. gelangen können. Denn wie alle Verhältniſſe natürlicher Verwandtenliebe die Macht des ſelbſtiſchen Hanges aufs nächſte erfahren und bis dahin verunſtaltet werden können, daß ſie gerade den Ort und die Gelegenheit für die Erſcheinung des unnatürlichſten, nämlich alles cainitiſchen Böſen hergeben müſſen, ſo iſt auch das geſchwiſterliche Verhältniß der Erlöſung nicht allein ſehr empfänglich, ſondern auch ſehr bedürftig. Die Pflichten der Amts- und Standesgenoſſenſchaft laſſen ſich in dem Geiſte der Bruderliebe erkennen.

§. 204. Leidende Stände des Hauſes.

Für Sieche und Greiſe, für Wittwen*) und Waiſen ſoll ſich die achtungsvolle Theilnahme nicht nur in der Familie ſelbſt, ſondern auch von den angrenzenden, und von der Gemeinde aus verdoppeln. Denn ſie ſind durch bemerklichere Verfügungen Gottes und auf ſtätige Weiſe der ergänzenden und ſtellvertretenden Liebe zum Gegenſtande dargeſtellt Jac. 1, 27. Luc. 7, 12. Dagegen ſind ſie wiederum verbunden den Dank für die Theilnahme, die ſie genießen, und die Heiligkeit ihres beſondern Prüfungsſtandes durch den erbaulichen Wandel williger Entſagung zu beweiſen 1 Tim. 5, 3—16.

*) S. Dräſeke, Hinweiſungen auf das Eine was noth iſt, in Predigten 1812. S. 227. „Und ſie war eine Wittwe.“

§. 205. Häusliches Leben.

Zu einer chriſtlichen Häuslichkeit gehört zugleich eine gewiſſe gemeinſame Uebung im Worte Gottes und im Gebete, die einen Nachklang aus der öffentlichen giebt und eine Zurüſtung zu derſelben gewährt. Ebenfalls: ein gewiſſes Uebergehen der kindlichen und geſchwiſterlichen Geſinnung auf die Dienſtboten, und der elterlichen auf die Herren. Philem. 15. ff. —

§. 206. Freundſchaft.

Die Zuneigungen der Wahl, die unter dem Namen der Freundſchaft begriffen werden, unterſcheiden ſich von der Ehe wie Geſchwiſterliebe und von der Geſchwiſterliebe wie Ehe. Einen chriſtlichen Werth erhalten ſie dadurch, daß ſie ſich durch die Freundſchaft Chriſti Joh. 15, 13. 14. theils von der Empfindelei und Anbeterei theils von den Leiden der Sünde und der Sterblichkeit befreien, und in demſelben Grade mit den Gaben der Erkenntniß, der Freude und der Treue in der Liebe ausſtatten laſſen. Alſo geläutert und gebildet ſtellen ſie immer reiner dasjenige dar, wozu nach abgeſtreiftem Irdiſchen alle Verbindungen eigenthümlicher Liebe, auch die eheliche, geſchwiſterliche, erhoben werden, und worin ſie in der Auferſtehung Matth. 22, 30. fortbeſtehen ſollen *).

*) S. meine Predigt über den Vorzug des chriſtlichen Freundes vor dem Blutsfreunde. Samml. 1819. S. 231.

§. 207. Der Staat.

Eine neue, reiche Aufforderung zu gegenſeitiger Heiligung und gemeinſamer Uebung des Chriſtenthums wird uns der Staat, eine Anſtalt des erhaltenden und verwaltenden Gottes, welche das Evangelium entweder ſchon in bedeutender Ausbildung oder doch allenthalben in der Anlage vorfindet. Sowie der Erhalter im Gewiſſen das Böſe umgrenzt, ſowie er von der vergänglichen Welt durch Gleichgewicht haltende Geſetze die Zerſtörung abhält 1 Moſ. 8, 22., alſo hat er von Anfang die Gemeinſchaft des irdiſchen Menſchen mit Verwahrungsmitteln verſehen 1 Moſ. 4, 15. 9, 5. 6. Das perſönliche Recht ſoll jedem gegen jeden verwahrt bleiben, damit auch jeder für Alle und Alle für jeden zur Pflege der Geſammtheit höherer oder niederer irdiſcher Beſtimmungen der Menſchen den angemeſſenſten Raum gewinnen. Alle wirkliche Erſcheinungen hievon, alle

das Reich Gottes nicht ſowohl der vollendete chriſtliche Staat und die Negation der Kirche, ſondern die vollendete Aufhebung und Vermittlung dieſes Gegenſatzes. Die damit zuſammenhangende eſchatologiſche Betrachtung ſetzen wir hier bei Seite. Vergl. Peterſen, die Lehre von der Kirche 1. 1842. S. 138., wo der Unterſchied und die Einheit von Kirche und Staat mit Bezug auf ſämmtliche bis auf Vinet vorgekommene Einſeitigkeiten und äußerſte Anſichten beſtimmt wird.

§. 199. Kirche und irdiſcher Beruf.

Die Mitglieder der chriſtlichen Kirche bleiben in ihrem irdiſchem Berufe 1 Cor. 7, 20. und in den älteren Bündniſſen, in die ſie durch Gott eingeordnet ſind, unter der Verpflichtung, ſo darin zu leben, daß ſie weder den Glauben noch die Liebe verläugnen, durch chriſtliche Unſchuld und Tugend die Predigt vom Glauben unterſtützen 1 Petr. 2, 12. 3, 1. 2. und alle natürliche und weltliche Gemeinſchaft dem Geiſte der chriſtlichen oder den Urbildern des Reiches Gottes nachbilden.

§. 200. Ehe.

Die Ehe ſoll nicht nur keuſch und treu Hebr. 13, 4. 1 Cor. 7, 1—6. vergl. §. 174. gehalten werden und der Luſt und Willkühr gegenüber für unauflöslich *) gelten Matth. 19, 1—9. 1 Cor. 7, 10., ſondern auch darnach ſtreben ein Gemeinleben darzuſtellen, welches durch Liebe, Achtung und Vertrauen der Innigkeit und Ausſchließlichkeit entſpricht, die es auf der ſinnlichen Seite an ſich hat Epheſ. 5, 22—23. Obgleich in Beziehung auf die eigentliche Perſönlichkeit die vollkommen gleiche Würde dem Weibe wie dem Manne zukommt Gal. 3, 28., 1 Petr. 3, 7. *συγκληρονόμοι*, ſo folgt es doch aus den davon unabhängigen Naturverhältniſſen 1 Cor. 11, 7., daß ſich die männliche eheliche Liebe vorzugsweiſe in zuvorkommender Herablaſſung und ſchonender Achtung 1 Petr. 3, 7. Epheſ. 5, 28., die weibliche im folgſamen Vertrauen und Nachgeben V. 24. zu erweiſen hat.

*) Der bibliſche Begriff der Ehe iſt nach der Vorſtellung „Ein Fleiſch“: das von Gott geſtiftete Ein- und Gemeinleben des Mannes und Weibes, und zwar dazu beſtimmt, alle in den Geſchlechtsunterſchied gelegte Zwecke in ihrer Reinheit und Unterordnung zu verwirklichen und gegen die Willkühr des fleiſchlichen Triebes zu verwahren. Da nun an allem Gemeinleben die vollkommnere Wiedergewinnung der Selbſtheit durch Hingebung der Eigenheit, alſo die Einigung in Gott das wichtigſte und das religiöſeſte iſt: ſo kommt der Ehe, dieſer Wurzel alles Gemeinlebens, dieſer innigſten perſönlichen Verbindung, dieſem Typus der Religion und Kirche überhaupt, auch noch abgeſehn von den Zwecken der Erhaltung der Gattung, oder der Erziehung, Heiligkeit zu. Die Hingebung in der Ehe wäre wider die Perſönlichkeit, wenn ſie nicht gegenſeitig, wenn ſie nicht in dieſer Gegenſeitigkeit Sache des Vertrauens und der Verheißung der Treue, wenn ſie nicht auf Lebenslang geleiſtet wäre, wenn ſie einen Vorbehalt der Eigenheit und Scheidung hätte. Der Erlöſer entwickelt daher jene Vorſtellung der Urgeſchichte „εἰς σάρκα μίαν“ zu dem allgemeingültigen Satze: die Ehe an ſich (Matth. 19, 8. ἀπ' ἀρχῆς —) iſt unauflöslich. Was Gott zuſammengefügt, ſoll der Menſch nicht ſcheiden. Jede Ehe, wenn ſie nicht in ſich z. B. aus Gründen des Betrugs, der Blutsverwandtſchaft null iſt (in welchem Falle ſie auch durch wirkliche Copulation nicht wirklich werden kann), jede Ehe, welche als Thatſache des geordneten geſelligen Lebens jene göttliche Stiftung zu ihrer Vorausſetzung hat und nimmt, iſt göttliche Zuſammenfügung, geſetzt auch, daß das in ihr verbundne Ehepaar nicht geiſtlich ſich in Gott zuſammengefügt hätte. Denn ſofern Gott nach ſeiner Vorſehung und Weltregierung einen Mann und ein Weib, welche an ſich fähig waren oder ſein ſollten den wahrhaften Zweck der Ehe zu verwirklichen, hat in die Form des von ihm geſtifteten Verhältniſſes eintreten laſſen, tritt nun auch die göttliche Zuſammenfügung, und dieß, daß der Menſch nicht ſcheiden darf, mit ein. Daß Gott wieder ſcheide, durch ſeinen geoffenbarten Willen, und dann auch durch den Menſchen, iſt nicht ausgeſchloſſen. Ebenſo wie das Verbot: „du ſollſt nicht tödten“, die andre Beſtimmung Gottes „wer Menſchenblut vergießt, deſſen Blut ſoll durch den Menſchen — בָּאָדָם — vergoſſen werden“ nicht aufhebt. Die Ehe iſt der menſchlichen Willkühr, Eigenliebe, Luſt oder Unluſt gegenüber unauflöslich, denn ſie iſt in ihrer Stiftung und Vollziehung ſchon eine Hinnahme und Hingabe, die ſich nur durch Treue berechtigen kann. Und daraus folgt das zweifache: 1) daß die in der Ehe entſtehende Unluſt ſie fortzuſetzen

und die Neigung ſie zu löſen mit der Sünde ſelbſt zuſammenhängen muß, geſetzt auch, daß ſich dieſe Sünde auf den Urſprung der Ehe, auf deren willkührliche Schließung zurückdatirte, dann aber 2) daß in der chriſtlichen Sittlichkeit des Sinnes und Wandels ein Wille enthalten iſt, die Heiligkeit der Ehe gegen Luſt und Unluſt aufrecht zu halten, ihr das ſinnliche Wohlſein zum Opfer zu bringen, oder der Ehe wegen zu leiden, und dieſe Leiden zu ihrer, eines ſo hohen menſchlichen Gemeingutes, Verherrlichung ſowie zur Förderung des perſönlichen Seelenheils zu benutzen. Keineswegs folgt aus dem Allen, daß der chriſtliche Grundſatz einem wirklichen Ehebande abſolute Unauflösbarkeit zuſpreche. Die Eheſcheidungsfrage, wenn ſie ſchriftmäßig beantwortet werden ſoll, nöthigt uns vor vielen andern, anzuerkennen, daß das N. T. kein geſetzlicher Codex ſei, welcher als ſolcher fürs erſte nur einen äußerlichen Thatbeſtand des Verhaltens bezwecken würde. Es führt vielmehr das Geſetz auf ſeine letzten Gründe zurück; es entwickelt uns für ein jedes Lebensverhältniß die göttlichen Principien. Es weiſet uns deren Verwirklichungsmomente hie und da im concreten Thun und Laſſen nach: keineswegs vollſtändig für alle Zeiten. Der Stoff des irdiſchen Lebensverhältniſſes iſt weder ſchlechthin veränderlich noch ſchlechthin unveränderlich. Nur der Begriff, der Grundſatz iſt unveränderlich. Die chriſtliche Sittenbildung iſt daher eine zugleich freie und wachſende. Das ſagen wir nicht ſo, als könnte in dieſem oder in einem andern Falle eine in der Form der ſittlichen Forderung beſtehende Aeußerung Chriſti oder der Apoſtel als rein local und individuell nichtig werden und gleichgültig für unſere jetzige Sittenlehre. Denn das Princip wird ſich in einer jeden darſtellen, und ſeine Erſcheinungsart wird verhältnißmäßige Normalität für uns behalten, obgleich erſt auf das Princip zurückgeführt, und alſo bald erweitert bald beengt werden müſſen. Wenn wir nun unter dieſer Vorausſetzung die Totalität der Erſcheinungen faſſen, ſcheint uns folgendes Reſultat hervorzutreten. 1) Aus Unluſt an jetziger Verbindung und im Gelüſten nach einer andern die Eheſcheidung ſuchen und vollziehen iſt und bleibt ſo ſehr Sünde und Ungerechtigkeit, daß keine gegenſeitige Uebereinſtimmung, keine öffentliche Gutheißung das Unchriſtliche eines ſolchen Verfahrens auszulöſchen im Stande iſt. Moſes, da er der Hartherzigkeit wegen dem Manne erlaubte das Weib mit dem Scheidebriefe zu entlaſſen, hat die Wiederverheirathung beider nicht, wohl aber die Wiedervereinigung beider in dem Falle, daß die geſchiedne Frau *unterdeſſen* einen andern Mann gehabt, als Ehebruch ver-

boten. 5 Moſ. 24, 1—4. vergl. Jerem. 3, 1. Moſes wehrt alles ab, was einem Tauſche der Frauen, einer Gemeinſchaft der Weiber nahe kommen würde. Katholiſche Canoniſten meinen, Moſes halte ſchon jede Verheirathung der geſchiedenen Frau für Ehebruch. Dann müßte ſchlechterdings das Geſetz irgendwo den Mann warnen, irgend eine Geſchiedne zu heirathen, welches nicht der Fall iſt. Sondern: Iſt die, die du entlaſſen, eines Andern Weib geworden, ſo iſt ſie dir unrein. Die chriſtliche Pleroſe des Geſetzes gehet weiter. Sie verdammt die Unluſt an dem Gatten, die ſich in der Scheidung vollzieht, wenn ſie mit der Luſt für andre Heirath verbunden iſt, als Ehebruch Marc. 10, 11. Luc. 16, 18. Sie ſchreitet noch weiter vor: ſie verdammt die Scheidung ſelbſt als Verſchuldung des Ehebruchs, wenn ſie aus anderm Grunde, als dem des Ehebruchs geſchieht Matth. 5, 32. 19, 9. Und 1 Cor. 7, 10. wird der λόγος πορνείας nicht einmal in Betracht gezogen. 2) Die Scheidung aus Grund des Ehebruchs oder der πορνεία iſt nicht Pflicht, nicht Nothwendigkeit, aber erlaubt. Iſt ſie nun aus dieſem Grunde nicht nothwendig, aber erlaubt, ſo erweitert ſich der Begriff deſſelben unſtreitig bis zu der Erlaubniß wenigſtens der Trennung in allen den Fällen, wo die Erhaltung der Perſönlichkeit eine Auflöſung des Zuſammenlebens nöthig macht. 3) Die Trennung vom Ehegatten kann Pflicht werden, denn ſich an die laſterhafte Willkühr eines Andern mit Leib und Seele hingeben, kann auch innerhalb des Ehebandes nicht Pflicht werden, ſondern muß unerlaubt ſein. Der Apoſtel ſetzt auch 1 Cor. 7, 10. mehrere Fälle einer Trennung, bei der es einen unſchuldigen nothgedrungen ſich trennenden Theil geben kann; denn er ſagt im Allgemeinen — ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ κ. λ. Er ſetzt aus eigner Anregung hinzu: will dein Gatte nur unter der Bedingung, daß du deinen Glauben abſchwöreſt, verläugneſt, nicht ausübeſt, mit dir leben, ſonſt nicht, ſo biſt du nicht gebunden. 4) Jeder Getrennte ſoll ſolange einer weitern Heirath ſich enthalten, als der Gatte noch am Leben, nicht wieder verehlicht, und eine ſittliche, rechtliche Wiedervereinigung mit ihm noch möglich iſt. 5) Beſteht bei erlittner Beleidigung durch Ehebruch noch eine chriſtliche Möglichkeit dem Ehebrecher zu verzeihen und mit ihm die Ehe fortzuſetzen, ſo beſteht auch für den unſchuldigen geſchiednen Theil bei Lebzeiten des ſchuldigen eine verhältnißmäßige ſittliche Nöthigung unverheirathet zu bleiben. 6) Dennoch giebt es chriſtliche Gründe, die neue Ehe eines geſchiednen Gatten bei Lebzeiten des andern zu geſtatten und einzuſegnen, geſetzt auch daß die Scheidung nicht aus Urſache des Ehebruchs im gewöhnlichen

Sinne erfolgt ſei. Es iſt das nämlich auch göttlicher Zweck der Ehe, daß dem geſchlechtlichen Gelüſten gewehrt, Brunſt und Ausbruch derſelben verhütet, und die Begehrlichkeit in die Ordnung der ehelichen Keuſchheit gebracht werde. 1 Cor. 7, 2. Jemehr nun dem Alter oder andern Umſtänden nach ſowohl dieſe Rückſicht ſich aufdringt, und zugleich die Urſache der Eheſcheidung eine gründliche geweſen iſt, ſodaß ſie einer Nichtigkeitserklärung der Ehe nahe kommt, deſto eher kann die Kirche eine Wiederverheirathung geſtatten. Niemals aber der Perſon, die in ihrer Weiſe ſich zur kirchlichen Gemeinſchaft zu verhalten, und in ihrem übrigen Wandel gar keine Bürgſchaft giebt, daß ſie in der Buße und Zucht des Geiſtes ſtehe, nie ohne beſondere Wahrnehmungen der ſpeciellen Seelſorge und Disciplin. Denn der allgemeine Rechtsanſpruch geht in allen Fällen, die nicht in dem λόγος πορνείας gegründet ſind, nur bis zur separatio. Wollen aber die Anhänger des bloßen Buchſtabens ſich auf das abſolute μενέτω ἄγαμος ſteifen: ſo werden ſie nicht nur mit noch andrem Buchſtaben in Verlegenheit gebracht werden, ſondern auch namentlich das οὐ δεδούλωται 1 Cor. 7, 15. gegen ſich haben, weil es ſich in dem von Paulus angenommenen Falle von ſelbſt verſtanden haben würde, daß der verſtoßne oder böslich verlaßne Theil nicht pflichtig ſei das äußere Zuſammenleben fortzuſetzen. Ultra posse nemo obligatur. Wenn er alſo ſagt: οὐ δεδούλωται, ſo muß das wie δέδεται V. 39. wie ἐλεύθερον εἶναι ib. und Röm. 7, 2. 3. verſtanden werden.

§. 201. Eltern.

Chriſtliche Eltern achten ihre Kinder als eine ihnen vom Schöpfer und Erlöſer unverletzbar anvertraute Gabe; ſie reinigen durch das Gefühl der Erlöſung ihr elterliches Gefühl theils von der ihm anhangenden Eitelkeit theils von der ihm eigenen Traurigkeit und Schwäche Marc. 10, 14.; ſie nehmen der elterlichen Gewalt nicht durch leidenſchaftlichen Mißbrauch die Herrlichkeit der Liebe Col. 3, 21. Epheſ. 6, 4. (ἐρεθίζειν, παροργίζειν*), ſondern verbinden in der Erziehung die Züchtigung (Hebr. 12, 7.) mit der Verſtändigung (νουθεσία), und führen durch dieſe ſie zur Mündigkeit in dem Herrn, durch das Geſetz zum Evangelium, durch dieſes zu jenem hin. Durch denſelben Geiſt aber geſtaltet ſich das Verhalten des Alters gegen

die Jugend und der Lehrer (Väter 1 Cor. 4, 15. 1 Tim. 5, 1.) gegen Schüler.

*) S. über den Text Schleiermachers Predigten über den chriſtlichen Hausſtand, welche überhaupt die Verhältniſſe der chriſtlichen Häuslichkeit tiefer erfaßt und klarer ans Licht geſtellt haben möchten als die mehrſten Lehrbücher der Sittenlehre.

§. 202. Kinder.

Chriſtliche Kinder erkennen in ihren Eltern die unbedingt ehrwürdigen Stellvertreter des ſchaffenden, erhaltenden und regierenden Gottes Epheſ. 6, 1. Matth. 15, 4., und werden nie ſo mündig und ſelbſtſtändig, daß ſie ihnen nicht zu unterſcheidender Dienſtbarkeit, Dankbarkeit und Folgſamkeit in dem Herrn verbunden blieben. Das Gebot, dem ſie nachleben, hat nicht umſonſt vor allen andern einen Anhang von Segens-Verheißungen. Nicht jeder Menſch iſt beſtimmt Vater, Mutter, Bruder, Schweſter, Gatte zu werden: aber der natürlichen Vorſchule der höhern Kindlichkeit geht ſelbſt der Waiſenknabe nicht ganz verluſtig, und das Kind wenigſtens entbehrt nicht, wenn auch die andern Arten des Hausſtandes, ſein unmittelbares Vorbild in dem Leben und Stande des Erlöſers Luc. 2, 49—51. Joh. 19, 26. Aus dem Geiſte der Kindespflicht erhält das Verhalten der Jugend gegen das Alter und des Schülers gegen den Meiſter ſeine Beſtimmungen.

§. 203. Geſchwiſter.

Aus der chriſtlichen Kindlichkeit entſpringt von ſelbſt die angemeßne Geſchwiſterlichkeit, daher es in dieſer Hinſicht eines abgeſonderten Gebotes nicht bedurfte. Chriſtliche Geſchwiſter ſind vermöge ihres gemeinſamen Abſtammens von einem elterlichen Gemeinleben beſonders befähigt und berufen, in neidloſer Mittheilung und uneigennütziger, treuer Anhänglichkeit einander zu erbauen und allgemeine Vorbilder der Nächſtenliebe und der höhern Bruderliebe abzugeben, wozu ſie nur in dem Maaße

ihrer Gemeinſchaft mit dem Erſtgebornen in dem Vaterhauſe Gottes Joh. 20, 17. Hebr. 2, 11—17. gelangen können. Denn wie alle Verhältniſſe natürlicher Verwandtenliebe die Macht des ſelbſtiſchen Hanges aufs nächſte erfahren und bis dahin verunſtaltet werden können, daß ſie gerade den Ort und die Gelegenheit für die Erſcheinung des unnatürlichſten, nämlich alles cainitiſchen Böſen hergeben müſſen, ſo iſt auch das geſchwiſterliche Verhältniß der Erlöſung nicht allein ſehr empfänglich, ſondern auch ſehr bedürftig. Die Pflichten der Amts- und Standesgenoſſenſchaft laſſen ſich in dem Geiſte der Bruderliebe erkennen.

§. 204. Leidende Stände des Hauſes.

Für Sieche und Greiſe, für Wittwen*) und Waiſen ſoll ſich die achtungsvolle Theilnahme nicht nur in der Familie ſelbſt, ſondern auch von den angrenzenden, und von der Gemeinde aus verdoppeln. Denn ſie ſind durch bemerklichere Verfügungen Gottes und auf ſtätige Weiſe der ergänzenden und ſtellvertretenden Liebe zum Gegenſtande dargeſtellt Jac. 1, 27. Luc. 7, 12. Dagegen ſind ſie wiederum verbunden den Dank für die Theilnahme, die ſie genießen, und die Heiligkeit ihres beſondern Prüfungsſtandes durch den erbaulichen Wandel williger Entſagung zu beweiſen 1 Tim. 5, 3—16.

*) S. Dräſeke, Hinweiſungen auf das Eine was noth iſt, in Predigten 1812. S. 227. „Und ſie war eine Wittwe."

§. 205. Häusliches Leben.

Zu einer chriſtlichen Häuslichkeit gehört zugleich eine gewiſſe gemeinſame Uebung im Worte Gottes und im Gebete, die einen Nachklang aus der öffentlichen giebt und eine Zurüſtung zu derſelben gewährt. Ebenfalls: ein gewiſſes Uebergehen der kindlichen und geſchwiſterlichen Geſinnung auf die Dienſtboten, und der elterlichen auf die Herren. Philem. 15. ff. —

§. 206. Freundſchaft.

Die Zuneigungen der Wahl, die unter dem Namen der Freundſchaft begriffen werden, unterſcheiden ſich von der Ehe wie Geſchwiſterliebe und von der Geſchwiſterliebe wie Ehe. Einen chriſtlichen Werth erhalten ſie dadurch, daß ſie ſich durch die Freundſchaft Chriſti Joh. 15, 13. 14. theils von der Empfindelei und Anbeterei theils von den Leiden der Sünde und der Sterblichkeit befreien, und in demſelben Grade mit den Gaben der Erkenntniß, der Freude und der Treue in der Liebe ausſtatten laſſen. Alſo geläutert und gebildet ſtellen ſie immer reiner dasjenige dar, wozu nach abgeſtreiftem Irdiſchen alle Verbindungen eigenthümlicher Liebe, auch die eheliche, geſchwiſterliche, erhoben werden, und worin ſie in der Auferſtehung Matth. 22, 30. fortbeſtehen ſollen *).

*) S. meine Predigt über den Vorzug des chriſtlichen Freundes vor dem Blutsfreunde. Samml. 1819. S. 231.

§. 207. Der Staat.

Eine neue, reiche Aufforderung zu gegenſeitiger Heiligung und gemeinſamer Uebung des Chriſtenthums wird uns der Staat, eine Anſtalt des erhaltenden und verwaltenden Gottes, welche das Evangelium entweder ſchon in bedeutender Ausbildung oder doch allenthalben in der Anlage vorfindet. Sowie der Erhalter im Gewiſſen das Böſe umgrenzt, ſowie er von der vergänglichen Welt durch Gleichgewicht haltende Geſetze die Zerſtörung abhält 1 Moſ. 8, 22., alſo hat er von Anfang die Gemeinſchaft des irdiſchen Menſchen mit Verwahrungsmitteln verſehen 1 Moſ. 4, 15. 9, 5. 6. Das perſönliche Recht ſoll jedem gegen jeden verwahrt bleiben, damit auch jeder für Alle und Alle für jeden zur Pflege der Geſammtheit höherer oder niederer irdiſcher Beſtimmungen der Menſchen den angemeſſenſten Raum gewinnen. Alle wirkliche Erſcheinungen hievon, alle

Begründungen eines gesetzlichen Gemeinwesens haben ihren Antheil an göttlicher Stiftung und Vollmacht, und weder die Eroberung noch der Vertrag allein, sondern stets zugleich mit ihnen und durch sie die gegebne und geglaubte göttliche Nothwendigkeit bedinget die Anstalt, durch welche der Uebelthäter gestraft und abgewehrt, der Gutthäter gelobt und gefördert wird Röm. 13, 3. 4. 1 Petr. 14, 15. Gleichwie also der Apostel Röm. 7, 14. auch dem Gesetze in seinem tiefsten Grunde und Ursprunge dasselbe Princip zuschreibt, welches im Evangelium geoffenbart ist, so muß der Christ ebenso fähig als willig sein, die Göttlichkeit des Staates zu erkennen. Ein dreifaches Verhältniß des Staates zur Gemeinde Christi stellt sich ihm dar. Sieht er zuerst in jenem das vorläufige Heil einer Zuchtanstalt wider die Sünde, so verkennt er auch nicht, daß die nöthigende Gewalt des Staats-Gesetzes schon an sich die höhere Gewähr mit bedarf*), die mit dem Gesetze des Geistes als eine befreiende gegeben ist, und daß demnach Staat und Kirche destomehr zum Guten zusammenwirken, jemehr ihre Wirkungsweisen geschieden bleiben und die nächsten Zwecke, die sie sich vorsetzen, oder je weniger der Staat seinerseits hervorbringen will, was er nicht kann, und die Kirche ihrerseits was sie nicht soll. Nach dem andern Verhältnisse erscheint der Staat als Beschützer und Pfleger der Anstalten des Geistes, zu welchen der Mensch als Mensch seine Bestimmung hat, und ohne deren Wirksamkeit die bürgerliche Ehre und Freude, Liebe und Geduld in keiner Hinsicht gedeihen können. Wenn nun namentlich das kirchliche Leben für seine äußere Entwickelung ohne den in irgend einer Bildung vorausgegebnen gesetzlichen Stand gar keinen Stützpunct findet, und ihn daher suchen und erbitten muß, so ist es wiederum seinerseits verbunden — und dieß ist das dritte in Betracht kommende Verhältniß — in dem bürgerlichen eine sittliche Macht, einen ältern göttlichen Bund anzuerkennen, gegen den es schlechthin auf keine Weise anstoßen und an dem es zugleich seine Probe bestehen soll. 1 Petr.

4, 15. Auch in dem Falle, daß der Staat Verbote z. B. des Bekenntniſſes Chriſti als des Sohnes Gottes und des Herrn der Welt oder Gebote abergläubiſcher Gebräuche ergehen läßt, denen der Chriſt aus dem Grunde, den Petrus gelten macht AG. 4, 19. 5, 29., nicht Folge leiſten kann, fühlt er ſich vor und nach der Uebertretung verbunden, ſich ohne Trotz zur Verfügung des Staates zu ſtellen**); in jedem Falle aber die Abgaben und Dienſte mit zuvorkommender Liebe zu entrichten, welche geſetzmäßig eingefordert werden Röm. 13, 6. 7., und für das bürgerliche Gemeinbeſte mit zu ſparen und zu darben.

*) Das religiöſe Bedürfniß des Staates erſcheint auf eine beſondre Weiſe in der Forderung und Zulaſſung des gerichtlichen Eides. Um dieſe Anſtalt mit dem ausdrücklichen Verbote Matth. 5, 34. Jac. 5, 12. auszuſöhnen — eine Ausſöhnung, die Chryſoſtomus, Baſilius und ſo viele Chriſten aller Zeiten für unmöglich hielten — richtet die Moral durch den bloßen Unterſchied des Privatſchwurs vom öffentlichen, des leichtſinnigen, willkührlichen vom ernſten und andächtigen (Auguſtin, Luther, J. D. Michaelis), des promiſſoriſchen vom Zeugen-Eide (Grotius), des gemeinen Chriſtenthums vom vollkommenen (Balſamon, die Scholaſtiker) noch nicht alles aus, obgleich an jedem dieſer Momente die Wahrheit mit betheiligt iſt. — Das Geſetz des A. T. findet den Eid ſchon vor. Er iſt nothwendige Erſcheinung des religiöſen geſelligen Bewußtſeins im ſündigen Natur-Zuſtande. Das Geſetz bringt nur die Erſcheinung in ſittlich-teſtamentiſche Ordnung. Der Iſraelit ſoll im Namen Jehovas, ſoll nicht falſch ſchwören, ſoll dem Herrn ſeine Eide halten. Unter dieſen Vorausſetzungen deferirt das Geſetz ſogar den Eid z. B. 2 Moſ. 22, 10. 11. Wie verhält ſich nun dazu die πλήρωσις νόμου im Evangelium? Sie geht in ἀθέτησις über. Und dieß ebenſo wie in Rückſicht des ius talionis. Da nun mit der abſoluten Verwerfung des talio auch das Staatsgeſetz als Strafgeſetz, alſo der Staat ſelbſt abgeſchafft wäre: welches doch dem Principe des Chriſtenthums nicht entſpricht, ſo kann es in beiden Fällen ſcheinen, als ſei der Sinn des Evangeliums der: Staat, Geſetz, Strafe ſind nur die vorläufigen, pädagogiſchen Erſcheinungen der Gerechtigkeit, das Geſetz der Freiheit entledigt ſich dieſer der ſündigen Menſchheit anhängenden Nöthigungen, im Reiche Gottes giebt es nur duldende, vergebende Liebe und ſchlichte Einfalt der Aeußerung. Darnach möchte man

denn ohngefähr mit Balſamon und den Aehnlichgeſinnten ſagen, der Eid ſei den Vollkommnen verboten, und hänge nur dem gemeinen, zuchtbedürftigen und mit der Staatszucht verwickelten Chriſtenthume noch an. Indeſſen der Unterſchied des vollkommnen und gemeinen Chriſtenthums zerſtört ſelbſt ſchon die Einheit und Wahrheit des chriſtlichen Sittengeſetzes. Man müßte alſo von dieſer Anſicht zu der andern übergehen: der Chriſt in ſeinem freien Privatleben muß über den Eid hinweg ſein, wenn er ihn auch noch im bürgerlichen nicht entbehren kann. Die Kirche kennt keine Eide, nur der Staat. So fragt ſich aber noch immer, ob der Staat und der Bürger, ſofern ſie doch ſelbſt das chriſtliche Princip in ſich aufgenommen, den Eid noch fordern oder leiſten? Chriſtus nun verwirft nicht nur das Schwören ſchlechthin, es ſei meineidig oder ehrlich, ſondern weiſet auch den Aberglauben, Unſinn und die Sünde im Schwure nach. Wie denn? 1) Trifft ſeine Rüge nur (ſowohl Matth. 5. als 23, 16—22.) die Liſt und Lüge des Unterſchiedes unverbindlicher und weniger verbindlicher Eide von den verbindlichen. 2) Die im Eide verläugnete allgemeine Verbindlichkeit zu wahrhafter Ausſage, 3) in dem, *ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ἢ μέλαιναν ποιῆσαι*, das Irreligiöſe eines über ſich ſelbſt Verfügens für irgend einen Fall, eines Anſinnens an den Schöpfer, Erhalter und Erlöſer der menſchlichen Creatur, dieſe unter Umſtänden zu verderben, zu verdammen, eines Willens unter Umſtänden nicht ſelig zu werden. Jede Steigerung der Verſicherung, die im Wort und Sinne dieſe irreligiöſe Religion an ſich hat, iſt vom Uebel; und giebt es keine Betheurungsformel, welche um anderweit nützlich und kräftig zu ſein nicht davon etwas an ſich haben müßte: ſo iſt jede zu verwerfen und das ganze Inſtitut des Eides vom Grunde des chriſtlichen Staates auszurotten. Fürs erſte aber iſt das „Ja, ja, Nein, nein" doch keineswegs ſo zu verſtehen, als ob 1) jede über die einfachſte Bejahung oder Verneinung hinausgehende Aſſeveration, 2) namentlich jede Betheurung, die ein Element des religiöſen Bewußtſeins in ſich aufnimmt — Sünde wäre. Gegen eine ſolche Auslegungsweiſe ſtreitet, ſo zu ſagen, Alles, Buchſtabe und Geiſt der Schrift. Schon des Erlöſers *ἀμὴν, ἀμὴν*, — könnte ſtreng genommen damit nicht beſtehen, viel weniger die häufige Betheurung des Paulus z. B. 2 Cor. 11, 31. *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ὅτι οὐ ψεύδομαι κ. λ.* Welch eine feierliche und religiöſe Selbſtverpflichtung die Wahrheit auszuſagen! Nun aber geſtattet uns auch der Begriff von Chriſtus und dem Standpuncte der Bergpredigt

gar nicht, ihm anzuſinnen, daß er das himmelreichsmäßige Verhalten in eine ſolche Aeußerlichkeit und empiriſche Geſetzlichkeit eingeengt haben ſollte. Er iſt überhaupt nicht νομοθέτης. Er beſtehlt nicht irgend ein zunächſt nur factiſches Verhalten, um dadurch im Allgemeinen die Willkühr des Menſchen der Willkühr Gottes zu unterwerfen. Sondern er ſtellt hier ebenſo wie Matth. 5, 22. u. 39. die verwerfliche oder nothwendige Geſinnung in concreter Erſcheinung dar, in der Einheit des ſinnenden und redenden, ſinnenden und thuenden Menſchen. Denn es iſt doch wohl nicht abſolutes Gebot Chriſti, in jedem Falle den andern Backen darzureichen, oder auch die Tunica noch herzugeben u. ſ. w.? Es iſt doch wohl nicht das ausgeſprochne Schimpfwörtlein als ſolches, welches des Gerichts und des Feuers ſchuldig macht? Alſo die geſteigerte und zwar religiöſe Betheurung iſt dort von ihm nicht verboten. Das Chriſtenthum kann alſo auch den Eid, den es abſchafft, in einer reinen und wahrhaft erbaulichen Geſtalt wieder hervorbringen. Denn weder dieſe Annahme iſt unchriſtlich, daß der ſündige Menſch (gleichviel jetzt ob bekehrt oder unbekehrt) beſtechlich, reizbar, fehlbar ſei und nicht immer Gottes und ſeines Verhältniſſes zu Gott beſonnen genug, um die Rechte zu halten, in welche die irdiſchen Angelegenheiten von Gott eingefaßt ſind, noch die andre, daß der fehlbare, irrbare, reizbare Menſch zu ſeinem Bewußtſein von Gott gebracht und bei ſeiner Religion gefaßt die Wahrheit ſagen werde. Vielmehr iſt jenes Mißtrauen ebenſo ſehr als dieſes Zutrauen im Chriſtenthume gegründet; und es gehört zu den wichtigſten Rechten und Pflichten des chriſtlichen Staates, die Macht der Religion in dieſer Weiſe anzuerkennen, anzurufen und zu verherrlichen. Dieſen Schritt des Staates, des Richters, da er in großen Angelegenheiten des perſönlichen Rechts und des Zeugen-Bedürfniſſes Recurs an das religiöſe Gewiſſen nimmt und ein Zeichen fordert, daß der Zeuge an Gott glaube und ſeines Verhältniſſes zum Allwiſſenden und gerechten Richter ſich bewußt ſei, um unter dieſer Bedingung alle weitere Frage vorderhand zu ſtillen, kann das Chriſtenthum — auch Hebr. 6, 16. noch unangeſehn — nur loben. Die Einrede, daß ſonach dem Nicht-Schwörenden die Wahrhaftigkeit weder zugetraut noch angeſonnen werde, gilt hier nicht. Die Pflicht des beſondern Gottesdienſtes des beſtimmten Bekenntniſſes hebt die allgemeine Pflicht Gotte zu dienen und ihn zu bekennen keineswegs auf. Beſſer hätte freilich der chriſtliche Staat das Wort Eid, ὅρκος u. dergl. ſammt dem ganzen daran hängenden Gefolge von heidniſch-religiöſen Vorausſetzungen abgethan. Von Gottes-

Zeugniß, Anrufung, Gerichtsandacht, Zeugen-Weihe, Gottespflicht und dergl. ſollte, könnte die Rede ſein. Die Formel des Eides von dieſer Art hätte viel weniger Schwierigkeit. Es käme weit mehr darauf an, die ganze Handlung nach Ort und Zeit ächt religiös einzurichten, demgemäß die Forderung und Zulaſſung zu beſchränken, und was weiter chriſtliche Ethik und Politik zu rathen hätten, in Betracht zu ziehen. Eine der gründlichſten Erörterungen des Gegenſtandes ſ. in C. L. Nitzsch Progr. de iudicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis Nro. 6. u. 7. Der fromme Verf. des Buchs „der Eid, eine religiöſe Abhandlung.“ Barmen, 1830. iſt dadurch, daß er den Begriff des Eides nur vorausgeſetzt hat, um das Recht gekommen, ihn in abſoluter Unſittlichkeit und Unchriſtlichkeit darzuſtellen.

**) Dieß iſt die Praxis des Chriſten zu den Zeiten, wo das Verbot der Factionen auf das Chriſtenthum angewandt worden war, im Ganzen genommen wirklich geweſen. Doch verſtärkt Origenes c. Cels. I. die Anſprüche der Chriſten an den Staat. — Wenn Petrus 1, 2, 13. Unterwerfung unter alle ἀνθρωπίνη κτίσις διὰ τὸν κύριον fordert, ſo liegt der Nachdruck des Gebotes nicht in dem Menſchlichen, ſondern in der κτίσις, Ordnung, Einrichtung. Die Hinweiſung auf den Herrn, den etwa bald erſcheinenden, richtenden, ſoll nicht etwa wehren, die κτίσις an ſich ſelbſt zu ehren und zu achten, ſondern die Ordnung, auf die ſich die menſchlichen Geſetze beziehen und an der ſie theilhaben, hat als ſolche ſelbſt überall an der Ehrwürdigkeit des Göttlichen Antheil.

§. 208. Obrigkeit und Unterthan.

Die Verhältniſſe der Unterordnung durch Amt und Stand gereichen zum Preiſe des Herrn, wenn wir als Gefreite des Herrn gehorchen und dienen 1 Cor. 7, 22. alſo fern von Augendienſt, aus Nöthigung des Gewiſſens und der Gottesfurcht Epheſ. 6, 5. 6., und als Knechte Chriſti befehlen und vorſtehen, alſo fern von herriſcher Luſt (ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν) und eingedenk der Rechenſchaft, die wir Gotte zu geben haben. Dem chriſtlichen Unterthan entſteht nach 1 Petr. 2, 17. die Pflicht den König zu ehren ganz aus demſelben Geiſte, in dem der Apoſtel ihn auffordert, gegen jedermann ehrerbietig zu

ſein, die Brüder zu lieben und Gott zu fürchten. Er kann die Ehrerbietigkeit gegen jedermann nicht üben, ohne zu den beſondern Ehrerbietungen bereit zu ſein, die der Inhaber der höchſten Gewalt, die von Gott kommt, in Anſpruch nimmt, vorausgeſetzt, daß ſie ſich von den Aeußerungen der Anbetung unterſcheiden laſſen. Er kann Gott nicht ehren, ohne ſich den Stellvertretern Gottes, den Herren und Eltern zu unverbrüchlichem Gehorſam ſelbſt dann verbunden zu fühlen, wenn er unmittelbar durch Gottes Gebot genöthigt iſt, die Ausübung des Gehorſams auszuſetzen, zu verſchieben, zu verändern. Und er kann die Brüder nicht lieben ohne das Oberhaupt ihres irdiſchen Gemeinlebens zu lieben, oder ohne ſich in freier herzlicher Theilnahme für den höchſtbedürftigen, angefochtenen und verantwortungsvollen Stand desjenigen Mitmenſchen oder Mitchriſten zu verwenden, welcher ſein Landesherr iſt. Die Fürbitte für den Landesherrn in der Gemeinde wird nur wahr und würdig dadurch, daß ſie aus dieſer Geſinnung entſpringt und ebendieſelbe nährt und erzeugt. Der chriſtliche Landesherr aber iſt nach Maaßgabe des bibliſchen Begriffs vom Knechte Gottes, die Anwendung auf ihn leidet, und aller Herren- und Hirten-Pflichten, ungehindert von Meinungsfurcht und Gefallſucht, beugt ſich ſelbſt in ſeiner Perſönlichkeit vor ſeinem Stande, giebt nach eigener Neigung und Willkühr weder die Regierung noch Rechte derſelben hin, iſt dagegen mit allem ſeinem perſönlichen Vermögen, Genuſſe, Ruhme und Leben bereit ſich für das Volk zu opfern und für ſein Volk zu erhalten und zu heiligen.

Viertes Hauptſtück.

Von der Vollendung des Heils.

§. 209. Seligkeit in Hoffnung.

Bekenntniß, Gemeinſchaft und Nachfolge des Erlöſers entheben uns in dieſer Zeit derjenigen Leiden nicht, zu denen die Anlage im ſündigen Weltzuſtande befindlich iſt; im Gegentheil iſt es Beſtimmung des Gliedes Chriſti durch Trübſal geläutert und bewährt Offenb. 3, 19., Chriſto im unſchuldigen Leiden ähnlich 1 Petr. 2, 21. 3, 17., ſeiner Schmach theilhaftig zu werden 2 Cor. 4, 8. und ebenſo die Zeichen ſeines Todes wie ſeines Lebens an ſich zu tragen; wonach, weil dennoch jedem chriſtlichen Gemüthe das Vorbewußtſein des vollkommnen Lebens und Heils verbürgt vom heiligen Geiſte 2 Cor. 4, 14. Epheſ. 1, 14. Röm. 8, 17—25. beiwohnt, dem chriſtlichen Leben die Hoffnungs-Seligkeit zukommt 1 Petr. 1, 4. Röm. 8, 24. und folglich auch die Anforderungen an den Chriſten Beſtand haben, daß er ſich im Herrn allewege freue Phil. 4, 4. die Anfechtung für Freude achte Jac. 1, 2. und ſich der Schwachheit in der Stärke des Herrn rühme 2 Cor. 12, 9. 10.

§. 210. Hoffnung.

Die chriſtliche Hoffnung iſt die durch den Glauben an die künftige Vollendung des Erlöſungswerks Chriſti beſtimmte Geſinnung, und demnach von dem allgemeinen Verlangen der Creatur nach Befreiung von der Eitelkeit Röm. 8, 22. und von der allgemeinen Annahme, daß Fortdauer nach dem Tode, beſſeres Leben und vergeltende Ewigkeit ſei, noch verſchieden.

§. 211. Früchte derselben.

Nicht allein erwartungsvoll, sondern auch sehnsuchtsvoll wird das Leben des Christen vermöge dieser Hoffnung, und die christliche Sehnsucht strebt allerdings aus der Zeit und sichtbaren Welt im Ganzen heraus Röm. 7, 24. 8, 20. Phil. 1, 21. 23. Da sie aber nicht im mindesten das Wesen der Leidenschaft*) und Schwärmerei annimmt, folglich mit der gegenwärtigen Freude an dem Herrn oder mit der Freude an dem Werk und Wesen des Herrn in der Welt aufs genaueste verbunden Phil. 1, 21. 2 Cor. 6, 10. und mit dem Bewußtsein von der allwaltenden Weisheit und Barmherzigkeit Gottes ebenso eins ist als mit demüthiger Anspruchlosigkeit, so bringt sie dem Herrn in diesem Leben die Früchte der Treue und Geduld dar.

*) Eine verfehlte Reflexion über die christliche Lehre von der Weltvollendung will es gegen diese Lehre heut zu Tage geltend machen, daß der Christ sich mit leidenschaftlicher Unruhe und Verdrossenheit aus der Gegenwart und jetzigen Welt hinaus und weg sehnen müßte, wenn die Gegenwart nicht schon ihm Alles, schlechthin alles gewähren könnte. Gerade umgekehrt findet es sich im christlichen Bewußtsein. Wäre keine Weltvollendung, und wüßten wir nur von endloser Dauer des Diesseits und jetzigen Zwiespalts zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt: so könnte uns Verdruß, lange Weile, oder vielmehr die leidenschaftliche Lust nach dem Hinüber ergreifen. Da es aber die Weltvollendung giebt, in welcher das Diesseits ins Jenseits, das Jenseits ins Diesseits übergeht, eine Weltvollendung, die da sie uns nicht wie Sonnenfinsternisse und Cometenerscheinungen berechnet werden kann, in ihrer unendlichen Größe uns immer nahe ist und vorschwebt: da also auch diesseits ein wachsendes Werk des Herrn vorhanden ist, welches nicht sich ins Unendliche und Unbestimmte bald bauet bald zerstört, sondern zu seiner bestimmten ἀκμὴ gedeihet und dem Herrn der Ernte entgegenreift: da wir überdieß auch als Einzelne eine Vollendung im Tode zu erwarten haben, und es also in keiner Beziehung in der göttlichen Haushaltung an Eile oder an Weile fehlt: so verschwindet aller Verdruß des Christen und die Unmöglichkeit den Gegensatz der Sehnsucht

und Zufriedenheit auszugleichen kann niemals eintreten. Nach jener ſogenannten abſoluten Theologie wäre die chriſtliche Hoffnung nichts als ein vorübergehendes Moment des zu ſich ſelbſt wiedergebrachten Geiſtes, da ſie vielmehr eine bleibende Macht des Geiſtes iſt durch den Glauben, der eine Gegenwart des Ewigen hat, auch das Ewige der Zukunft oder das Aufhören des Glaubens im Schauen gegenwärtig zu haben.

§. 212. Treue.

Durch die Hoffnung wird die chriſtliche Liebe in allen Stücken treu d. h. auf der einen Seite fertig und entſchloſſen die Unſchuld des Lebens bis ans Ende und bis in den Tod zu bewahren 2 Tim. 2, 9—12. Matth. 5, 11. 12. Hebr. 12, 4. und jegliche Nothſünde zu meiden, auf der andern Seite willig und fähig, ungeachtet des mangelnden Lohnes und Dankes und ungeachtet der bald drohend bald ſchmeichelnd abhaltenden Welt Hebr. 10, 32—35. Cap. 11. den Dienſt der guten Werke und des erbauenden Exempels Phil. 1, 20—24. 2 Petr. 1, 13. fortzuſetzen.

§. 213. Geduld.

Beide Arten der Treue ſetzen die Geduld voraus Hebr. 10, 36. d. h. ein ſolches Eingehen mit dem eignen Willen in den göttlichen Sinn der Trübſal, ein ſolches Hinnehmen der Züchtigung von Gott und ein ſolches Widerſtehen gegen den Unmuth, bei dem ſich auch die heftigeren Schmerzgefühle in kindliche Anrufung des Herrn auflöſen und mit Billigung deſſen, was er thut, vereinigen Matth. 26, 39. 27, 46. 2 Cor. 12, 8.

§. 214. Hoffnung auf Chriſtum.

Der Glaube, welcher dieſer ganzen Geſinnung zum Grunde liegt, beſteht in der durch die bisherige Erfahrung des Heils und durch das Wort Gottes gegebenen Gewißheit, daß die

noch unvollendete Erlöſung theils am chriſtlichen Einzelleben theils am chriſtlichen Geſammtleben zur Vollendung gebracht werden ſoll. Denn die chriſtliche Hoffnung oder die Hoffnung auf Chriſtum ſchließt nicht allein die Gewißheit einer unendlichen Vervollkommnung oder einer beſtändigen Annäherung zwiſchen der hieſigen und der oberen Gemeinde in ſich, bei welcher dennoch der Unterſchied und Gegenſatz immer übrig bliebe, ſondern auch eine Endgeſchichte ein, vermöge welcher einmal die Wiederentwickelung der Sünde und des Todes mit dem jetzigen Naturſtande ſelbſt völlig aufgehoben werden wird.

§. 215. Des Einzelnen Vollendung.

Kein Verzug und keine Unbegreiflichkeit der allgemeinen Weltvollendung darf die Hoffnungs-Seligkeit des Chriſten ſtören. Denn nicht allein wird jedem, dem im Tode die Welt vergehet, ſeine Perſönlichkeit erhalten, wofür der heilige Geiſt die volle Bürgſchaft leiſtet, ſondern auch jeder, der in dem Herrn ſtirbt Offenb. 14, 13., tritt mit ihm ſofort*) in eine nähere und freiere Gemeinſchaft Phil. 1, 23. Offenb. 14, 1. und wird überhaupt zu einem neuen und zu einem vollkommneren Daſein erhoben, nur daß ſich dieſer Zuſtand zu dem, den das Ende der Welt erſt gewähren kann, wie ein Zwiſchenzuſtand verhält, und ſelbſt eine große Mannichfaltigkeit von Wo und Wie des Daſeins in ſich ſchließt.

*) Daß wir eine ſolche, wenn gleich vorläufige, zwiſchenzuſtändliche Vollendung des Einzelnen annehmen, wird theils durch Julius Müller (Theol. Stud. und Kritik. 1835. S. 785. f.) und Weizel (Dieſ. Zeitſchrift 1836. S. 965. f.) in etwas erſchwert, theils durch Joh. Pet. Lange (Ebendaſelbſt: Bibliſchtheologiſche Erörterungen I. S. 702.) Fichte (Idee der Perſönlichkeit ꝛc.) und Krabbe in d. angef. Schr. ſehr erleichtert. Indeſſen hat Müller, obgleich er gegen Fichte das leibloſe Daſein der abgeſchiednen Seele aus Gründen der Schrift und namentlich nach 2 Cor. 5, 4. (ἐκδύσασθαι) behauptet, vollkommen anerkannt, daß dieſer in ſich gekehrte Ruheſtand das εἶναι σὺν

Χριστῷ nach Phil. 1, 23. nicht ausschließen dürfe. Unmöglich ist es, wenn man auf die schlichte Alternative des Philipperbriefs: entweder im Fleische bleiben (= ἐκδημῆσαι ἀπὸ τοῦ κυρίου nach 2 Cor. 5.) und Frucht schaffen, oder abscheiden und bei dem Herrn sein (= ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον), oder wenn man auf das christliche Bewußtsein achtet, sich Weizels Suspension der vollkommneren Gemeinschaft mit dem Herrn bis auf den großen Tag gefallen zu lassen. Vor allem hat doch Schleiermacher das christliche Bewußtsein richtig dahin ausgelegt, daß es für den, der in der Gemeinschaft des Erlösers lebt und stirbt, keine Unterbrechung dieses Verhältnisses, keine Sistirung oder Suspension dieses Genusses, obgleich wesentliche Läuterung und Vervollkommnung darin geben könne. Eben weil und sofern mir Christus, sagt Paulus, das Leben (Bedeutung, Inhalt, Werth des irdischen Daseins) ist: ist mir Sterben Gewinn. Nun muß sich doch dieser Gewinn schlechterdings auf denselben Gegenstand des Besitzes beziehn, der schon den Lebenswerth vorzugsweise hergegeben. Paulus käme aber dem Herrn durch den Tod um kein Haar breit näher, wenn vor dem großen Tage, welcher auch den lebendigen christlichen Erdbewohnern Christum wiedergiebt, zwischen ihnen gar keine Wiedervereinigung statt fände, und der Tod kein Weg dazu wäre. Christus selbst hatte den Aposteln auch als Einzelnen die παράληψις verheißen Joh. 14, 3. f.: er bereite ihnen die Stätte, er komme ihnen wieder, jeder solle da sein (nach der παράληψις), wo Er sei. Will man demnach um den Gegensatz des Jetzt und des jüngsten Tages destomehr anzuspannen, das Jenseits des Einzelnen als gar kein Plus setzen, so wird ein Minus daraus, und man dogmatisirt dann gewissermaaßen die Sorge derer, die Paulus zu trösten hatte, da sie alle Offenbarung der Herrlichkeit nicht nur dem Diesseits sondern auch den dann noch Diesseitigen vorbehalten dachten. Allerdings enthält nun der ihnen vom Apostel gespendete Trost 1 Thess. 4, 14. 15. ἄξει τοὺς κοιμηθέντας — σὺν αὐτῷ — ἡμεῖς — οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας, die Anerkennung mit in sich, daß die Jenseitigen (Entschlafnen. νεκροὶ ἐν Χριστῷ) auch noch nicht vollendet sind: allein das folgt nicht aus irgend einer biblischen Vorstellung ihres Zustandes, sie heiße „Schlaf oder Tod oder Ruhe" daß ihre Seelen nur gemeinschaftslose, oder gar bewußtlose Existenz hätten, und daß sie nicht in Gemäßheit ihres Verhältnisses zum Erlöser gerichtet, gestraft oder beseligt würden. Die Schrift läßt freilich zunächst, sowie noch jetzt das allgemeine Bewußtsein, die Todten in Christo von der Mühe und Trübsal ruhen Offenb. 14, 13. 1 Thess.

5, 10., aber wenn man hiebei auch nicht die bloß äußerliche Grabesruhe (Tertullian. de anima c. 58. dormire est corporum, non animarum) ſich vorzuſtellen hat, ſondern daß die Seelen der Angſt entnommen ſind: ſo reicht doch die Vorſtellung ἀνάπαυσις, σαββατισμὸς Hebr. 4. ſelbſt noch bis in den Zuſtand der entſchiednen, vollen Seligkeit hinein, und kann ſchon deßhalb nicht die ganze und einzige Charakteriſtik des Zwiſchenzuſtandes enthalten, ſondern läßt um ſo mehr auch eine weitere poſitive Beſtimmung deſſelben übrig, da die Frommen auch dieſſeits nicht in das Gefühl des Kampfes und der Angſt aufgiengen, vielmehr eine Freude am Herrn, eine Erkenntniß Seiner, ein Leben und Wirken in ihm und eine Gemeinſchaft unter einander genoſſen, die man ſich ſeit ihrer Entrückung aus der Angſt theils geſteigert denken muß theils auch irgendwie örtlich und räumlich vermittelt denken kann. Einige nun, welche die Steigerung des Seelenlebens nach der Seele Entleibung ebenſo wenig als den verſchiednen Zuſtand der guten und böſen Seelen in Abrede ſtellen, glauben doch jede Vermittlung des geiſtigen Daſeins durch Leiblichkeit und jede Reciprocität zwiſchen Seele und Welt dem Zwiſchenzuſtande abſprechen zu dürfen. Müller hat das In ſich Leben der Abgeſchiednen ähnlich wie Thomas Burnet (de statu mortuorum et resurrectione liber Lond. 1726. p. 83. sq. cf. p. 47. al.) aufgefaßt. (Es wäre überhaupt nützlich, bei der jetzigen Wiederholung aller eſchatologiſchen Fragen, auf dieſe für Philoſophen und Theologen wichtige, und an feinen und tiefen Beobachtungen überaus reiche Schrift zurück zu gehen.) Burnet hat ganz recht den Zwiſchenzuſtand geltend zu machen, aber ſeiner Lehre vom ſchlechthin iſolirten, äußerungsloſen und nackten Sein der Seele entſpricht die Schrift eben nicht. Wie könnten die Seelen der um Jeſu willen Geopferten ſo fragend und klagend, ſo mit weißen Kleidern angethan, ſo als geſchaarte Umgebung des Lammes vorgeſtellt werden, wie fänden die Vorausſetzungen der Parabel Jeſu vom reichen und armen Manne, oder des Troſtes für den ſich bekehrenden Schächer ſtatt, wie könnte Gott die Vollendeten bei der Wiederkunft Jeſu mit ihm führen, und, abgeſehn von dem Allen, wie wäre dieſes abſolute In ſich Sein eines geſchaffnen Geiſtes, der eben dazu, daß er mit und in der Natur ſei, alſo auch ein Wo und Wie des Daſeins für ſie und mit ihr haben muß, zu denken: wenn Burnets Anſicht gelten ſollte. Mit der Inſtanz, daß jene Stellen poetiſcher Art ſeien, kommt man nicht aus, denn wenigſtens das Paradies, die vielen μοναὶ Joh. 14., überhaupt das alicubi der Seelen, ſind Vorſtellungen

dogmatiſcher Natur geweſen. Zwar ſind die Subjecte der Verſtorbenen in Bezug auf die irdiſche Leiblichkeit νεκροὶ, ſonſt ψυχαὶ, πνεύματα 1 Petr. 3, 19. Hebr. 12, 23. Offenb. 6, 9., und behalten als ſolche eine Beſtimmung für die Endauferſtehung: aber nackt, ledig ſind ſie eben nur in Beziehung auf das Nichtmehr des irdiſchen, und auf das Nochnicht des himmliſchen, neuen Leibes. Wird dieſes feſt gehalten, dann iſt ſelbſt Burnet nicht gegen die Annahme einer leiblichen Vermittelung des Daſeins der Abgeſchiednen, und geht S. 88. auf ähnliche phyſiologiſche Betrachtungen ein, wie ſie Fichte vom ſpeculativen Standpuncte, Lange vom bibliſchen aus angeſtellt hat. Lange hat völlig Recht 2 Cor. 5, 4. ſo zu erklären: „wir werden nicht überkleidet, wie wir wohl darnach ſeufzen, ſondern erſt entkleidet, obwohl dennoch wieder bekleidet. Wonach das völlige Bloß-Sein ausgeſchloſſen iſt. Es kann wohl die Frage ſein, ob ſich alles was die Schrift vom Zwiſchenzuſtande ſage, zuſammenſchauen, und ob Alles, was theils von der Vollendung des Einzelnen theils von der All-Vollendung geſchrieben ſteht, ſich zu Einer Anſchauung ſo vereinigen laſſe, wie es Lange verſucht hat: aber ſoviel ſteht feſt, daß theils in Bezug auf κρίσις theils in Bezug auf Daſein und Leben von Außen und Innen, auf Gemeinſchaft und Thätigkeit, kein bloßer Stillſtand, ſondern nur die Unvollkommenheit in dem Mittelzuſtande zu denken iſt. Daß nach Hebr. 9, 27. unmittelbar nach dem Sterben ein Gericht eintrete, iſt gewiß, nur, daß dadurch nicht das Endgericht erledigt wird. Und wie kann, wenn die Abgeſchiednen ſchlechthin nur in ſich leben, durch das Wort und die Verkündigung nach 1 Petr. 3, 4. auf ſie gewirkt werden? Weizel treibt dieſe Stellen wie apokryphiſche vor ſich her; wozu kein haltbarer Grund vorhanden iſt. — Was Lange auf Anlaß pauliniſcher Lehre von verſchiednen Verleiblichungen in verſchiednen Kreiſen des Schöpfungsgebietes ſagt, findet eine Beſtätigung in einer weit verbreiteten Theorie des jüdiſchen Alterthums, welche auch dem Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου zum Grunde liegt. Dort bleibt Chriſtus in ſeiner Niederfahrt zur Erde den Fürſten und Engeln der einzelnen Himmel nur dadurch verborgen, daß er die eigenthümliche Leiblichkeit und Bekleidung eines jeden Himmels annimmt.

§. 216. Wiederkunft Chriſti.

Das Ende*) iſt der Zeit nach unbekannt Marc. 13, 32—37. 1 Theſſ. 5, 2. ὡς κλέπτης ἐν νυκτί und der beſondern Beſchaf-

fenheit ſeiner Vorzeichen**) wegen immer theils zu früh erwartet theils zu weit hinausgeſetzt. Die Vorzeichen beſtehen nicht allein in natürlichen Erſchütterungen, ſondern auch in ſittlichen Erſcheinungen. Wie von jeher die Hülfe am nächſten war, wann die Noth aufs höchſte ſtieg***), wird die herrliche Offenbarung Chriſti nicht erfolgen, es ſei denn vorher in irgend einem wiederholten Verlaufe der antimeſſianiſchen Herrſchaften der Gegenſatz der Gemeinde und der Welt, und die Erſcheinung der widerchriſtlichen Denkart aufs höchſte gekommen 2 Theſſ. 2, 3. Endlich iſt die Predigt des Evangeliums zum Glauben geſchloſſen, und der verkündigte Erlöſer erſcheint in Herrlichkeit. Alſo auf ſolche Weiſe, daß wer erſcheine und ob er erſchienen ſei, nirgends der geringſte Zweifel übrig bleibt Luc. 17, 23. 24. Sachar. 12, 10. Offenb. 1, 7. Er kommt aber nicht allein um die Predigt des Evangeliums, ſondern auch um die Weltdauer ſelbſt zu beſchließen, um die Welt des Glaubens, in der die Gerechtigkeit wohnet und die Seligkeit, zu einer Welt des Schauens zu machen, die Todten zu erwecken, die Lebenden zu verwandeln, die Lebenden und die Todten zu richten und die Kinder Gottes zur Erbſchaft der ewigen Seligkeit zu führen. 1 Theſſ. 5, 23. 2 Theſſ. 1. u. 2. 1 Tim. 6, 14. Hebr. 9, 28. 10, 37.

*) Die Speculation hat ſo wenig gegen die chriſtliche Vorſtellung von der Welt-Kataſtrophe einzuwenden, daß ſie vielmehr, wenn es keine eſchatologiſche Lehre gäbe, dieſen Mangel erſetzen müßte. Damit, daß man ohne weiteres die Momente der Eſchatologie verewigt und als ewige vergegenwärtigt, iſt weder das Chriſtenthum erklärt, noch philoſophiſch etwas gewonnen. Man will nicht, daß der Geiſt in ſeinen weſentlichen Beſtimmungen von Zeit und Natur abhängig ſei, und läßt doch eben dieſe Natur und Zeit endlos in ihrem beſtändigen Dieſſeits und Einerlei beſtehen. Die Individualitäten und Zeitmomente werden ſowie ſie entſtehen weggezehrt wieder und überwältigt; dennoch wird das Geſammt-Daſein, das individualiſirte, nie und nirgends überwunden, und der individualiſirende Geiſt kommt nicht zu Ende. Es giebt nichts als logiſche Verklärung, die phyſiſche, die man hoffen und

weissagen müßte und als eine solche doch auch wissen und verstehen lernen könnte, wird ganz vergessen. Wenn nun doch die Natur das Medium der Geschichte ist, so muß sie ohne Ende und Verklärung auf alle Realität verzichten und kann nichts als leere Gelegenheit und der nichtige Reflex des denkenden Geistes sein. Soll die φθορὰ überwunden werden, lehrte ein altes Apokryphon, so muß auch diese γένεσις aufhören: das war bessere Philosophie als die Philosophie der endlosen Geschichte.

**) Die apokalyptische Prognostik des N. T. besteht aus solchen Thatsachen, welche in irgend einem Grade schon öfter eintreten ehe sie vollkommne Prognosen werden. Um so natürlicher ist es, daß von den Aposteln her das Ende den Frommen, besonders in den neuen Entwickelungsaugenblicken viel näher erscheint als es ist. Darin aber irren sie nicht, daß sie die Prognosen erkennen, wenn diese auch bis ans Ende Gegenstand des Ahnens und Glaubens bleiben.

***) Quando duplicantur lateres, venit Moses. Vergl. Luc. 21, 28. Durch die apokalyptischen Lehren des N. T. zieht sich eine mehr geistliche und eine mehr leibliche Darstellung der letzten Dinge hindurch. Man vgl. z. B. was Johannes vom Widerchrist und von mehrern Widerchristen sagt, mit den viel plastischern und bestimmteren Erwartungen des Apostels Paulus und der Offenbarung, und in einer und derselben Stelle (Joh. 5.) die erweiterte mit der begrenzteren Auferweckung der Todten. Wenn wir nun überhaupt schon aus den einzelnen Stücken der plastischen Darstellung keine ganze Anschauung zusammensetzen können, so werden wir durch das Dazwischentreten der geistlicheren Lehren noch mehr berechtigt und auch sonst genöthigt, in jeder der evangelischen oder apostolischen Hauptdarstellungen symbolische Bestandtheile von unmittelbar didaktischen zu unterscheiden. Allein hier ist nicht von Symbolen der Idee sondern ebenso wie in der Ur- oder Anfangs-Geschichte von Symbolen der Thatsache die Rede.

§. 217. Auferstehung.

Die bloße Fortdauer und Unsterblichkeit der Seele, oder die bloße Befreiung von der irdischen Behausung erfüllt die christliche Hoffnung nicht; denn die Vollendung des Einzelnen ist selbst in keiner Weise vollkommen, solange das Ganze der

Schöpfung und der Kirche nicht mit ihm und er mit dem Ganzen vollendet iſt. Der Chriſt wartet einer Erlöſung des Leibes Röm. 8, 23. Demnach hoffen die Chriſten Auferſtehung der Todten, und Chriſti Auferſtehung iſt das geſchichtliche, die Gabe des heiligen Geiſtes, des Geiſtes der Herrlichkeit, das innere Unterpfand derſelben 1 Cor. 15, 20. Röm. 8, 11., der Leib aber der Auferſtandnen nicht der verweſete, noch der verwesliche. Natur und Leib hegen ein großes, tiefes Geheimniß. Die Natur ſelbſt ſoll frei werden von der Eitelkeit und Vergänglichkeit, der ſie unterworfen iſt. Das Hervorgehen aus dem Grabe iſt nur das Bild oder theilweiſe die Erſcheinung einer verklärenden Wiedergeburt oder Verwandlung unſers Einzellebens, in welcher wir dem verklärten Leibe des Erlöſers ähnlich werden, nachdem wir in der Zeit das Bild des irdiſchen Adam getragen haben. Phil. 3, 21. 1 Cor. 15, 35—50.

Anmerk. 1. Der Satz des apoſtoliſchen Symbols credo resurrectionem carnis wird von Müller a. a. O. in Anſpruch genommen, es müſſe heißen corporis; von Lange aber vertheidigt. Denn zwar der hier ſchon allezeit werdende und vergehende Stoff werde der Auferſtehung nicht in der Identität theilhaftig, aber auch der Leib (σῶμα) ſei nicht bloße Form ohne Subſtanz, und es gebe nach 1 Cor. 15, 39. eine verſchiedne und mannichfaltige σάρξ. In der That kann dieſe Differenz von Leib und Fleiſch ausgeglichen werden; denn in dem einen Falle iſt eben nur die bloß geiſtige Exiſtenz des Menſchen in der Zukunft geläugnet, im andern zugleich die erneuerte Einheit der geiſtigen und natürlichen Weſenheit behauptet, in beiden die Erhaltung und Erneuerung der Individualität.

Anmerk. 2. Auf dieſe, auf Erhaltung der einzelnen menſchlichen Eigenthümlichkeit kommt es denn auch lediglich an, wenn von der Selbigkeit des irdiſchen und künftigen Leibes die Rede iſt. Das Bild des Samenkorns, der Begriff der Verwandlung des Einzelnen, und Andres dergleichen läßt dieſe Selbigkeit erſchließen. Sie hätte aber kein Intereſſe, wenn nicht der ſo oder ſo gearteten Seele zu ihrer Erſcheinung und Aeußerung eben nur der geeignete Leib zukäme. Denn das Princip der Individualität iſt doch wieder die Seele und nicht der Leib. Wieviel Ironiſches auch an der leiblichen Geſtalt und

Erſcheinung des Menſchen ſein mag — und nichts davon zufällig oder abſichtslos: weil es dem Zuſtande angehört, der im Widerſpruche beſtehen und am Widerſpruche oder am Widerſtande zwiſchen Fleiſch und Geiſt ſich entwickeln ſoll: ſo dürfen wir es doch im Allgemeinen gelten laſſen, der individuelle Leib entſpreche den Grundanlagen der ſeeliſchen Eigenthümlichkeit, und die ſittliche Charakterbildung gebe mehr und mehr dem Körper ſeine andre oder ſeine freibeſtimmte Geſtaltung. Was über dieſe beiden Momente hinaus Eigenthümlichkeit iſt, muß eine ſchlechthin vergängliche ſein. Alſo iſt auch das Princip der Selbigkeit des Leibes in der Selbigkeit der Seele. Wer ſich nun vor der Endauferſtehung die Abgeſchiednen *leiblos* denkt, hat an der bloßen Aſche des verweſten Leibes ſchwerlich noch einen Anknüpfungspunct für die Identität geweſener und künftiger Leiblichkeit. Die Vermittlung der Identität wird vielmehr in derjenigen Leiblichkeit geſucht werden müſſen, in welcher die abſcheidende Seele bleibt, und welche ihr nach Beſchaffenheit der kosmiſchen Sphäre, der ſie nun zunächſt jedesmal zugehört, und nach den Momenten ihrer eignen innern Geſtaltung bis dahin verändert wird, wo ſie den Endezuſtand erreicht. Fragt man bei ſolchen Vorausſetzungen, was denn nun nach für Intereſſe und Endurſachlichkeit für den Moment der allgemeinen Auferſtehung in *leiblicher* Beziehung übrig bleibe, und ob nicht die Wiedervereinigung der ſchon geſchiednen Seele mit der Erde eine Zurücknahme vielmehr und Vereitelung des vorausgehenden Proceſſes ſei: ſo dient zur Antwort, daß nun eben die Erde ſelbſt nicht mehr die vorige Erde, daß das geſammte Naturſyſtem erneuert und verklärt, und daß der Leib der Vollendung dem Leibe Chriſti ähnlich, unſterblich, geiſtlich, alſo dem geiſtlichen Leben ſchlechthin angemeſſen und dienſtbar ſein wird. In der myſtiſchen Theologie der Juden iſt die Selbigkeit des irdiſchen und himmliſchen Körpers ganz aufgegeben. Der in der Seele individualiſirte Geiſt legt im Tode den irdiſchen Leib für immer ab und erreicht mit ſeiner Wiederverleiblichungsfähigkeit endlich den Eingang in den letzten Himmel, wo jedem Auserwählten ſein Kleid bereit liegt. Der Begriff des himmliſchen Leibes iſt aber durch den ethiſchen Begriff der Keuſchheit; der Sanftmuth u. ſ. w. vermittelt; denn auch die Tugenden ſind dieſer Lehre zufolge imagines Dei acquisitae und in ihrer Art Ausprägungen, Leiber, Kleider. Die weißen Bekleidungen der Seelen in der Apokalypſe dürften damit wohl verwandt ſein.

§. 218. Beschluß.

Denen, die in Hoffnung selig sind, eröffnet sich die Region dieses Glaubens. Als eine selige Hoffnung kommt die Auferstehung nur den Kindern Gottes zu. Sie sind hier geistlich mit Christo gestorben und auferstanden Col. 3, 1—4. Dieses ihr Leben von ihm und mit ihm ist aber verborgen gleich wie Er verborgen ist. Seine Offenbarung wird die ihrige sein Röm. 8, 18. 19. Nachdem sie ihm nach dem Fleisch in den Tod nachgefolgt sind, wird er sie von den Todten auferwecken am jüngsten Tage, daß sie mit ihm herrschen, leben und die Welt richten. Und das ist eine erste Auferstehung Offenb. 20, 6. eine Auferstehung der Gläubigen Joh. 6, 40. der Gerechten Luc. 20, 35. 1 Cor. 15, 23. 1 Thess. 4, 17. In der Lehre von der christlichen Hoffnung kann zunächst nur von dieser die Rede sein. Sofern sie der Zeit nach der allgemeinen Auferstehung vorangehet, ist sie theils als Anfang einer Erneuerung der Natur theils als der Sabbat des Volkes Gottes oder als die diesseits des Weltendes noch zu hoffende vollendetste und herrlichste Erscheinung der Kirche Christi zu denken *). Die allgemeine Auferstehung gereicht den Einen zum Leben den Andern zum Gericht und zur Beschämung Dan. 12, 1. Joh. 5, 29 **) AG. 24, 15. Das Allgemeine derselben kann nur sein: die nothwendige Erhaltung ***) aller menschlichen Individuen bis zu ihrer Darstellung und offenbaren Unterscheidung vor dem Richterstuhle Christi Röm. 14, 10. Offenb. 20, 13. 14.

*) Diese Vorstellung fällt und die ganze eschatologische Lehre verändert sich, wenn laut der von Hengstenberg z. Offenb. 20. geistvoll vertheidigten Auffassung die tausendjährige Christokratie mit ohngefähr 800. n. Chr. begonnen, also in der bis zu den Epochen des öffentlich auftretenden, Christum verläugnenden Heidenthums ungestört gebliebenen Herrschaft des Christenthums über die germanisch-romanischen Volksgebiete bestanden hat. Aber diese Auslegung läßt sich schwerlich be-

gründen. Da eine und zwar die erste Auferstehung im ausdrücklichen Gegensatze gegen das Nochnicht-Wiederleben andrer Todten ebenso wie das Mitherrschen zu den Momenten des tausendjährigen Zustandes gehörte, so bleibt die angebliche Erfüllung hinter den Vorstellungsgehalt der Weissagung viel zu weit zurück. Es ist nach Lage des Dogmas der Auferstehung der Todten in der biblischen Theologie beider Testamente unsres Erachtens unmöglich, gesetzt auch daß ein Mitherrschen durch das Durchblicken der himmlischen Hierarchie in der den Staat beherrschenden Kirche des Mittelalters realisirt wurde, damit zugleich das Merkmal des Auferstandenseins unterzubringen. Im Uebrigen reicht das, was des Jahrtausends specifischer Inhalt nach der erwähnten Deutung sein soll, der Wahrheit nach zu weit in die vorhergehenden Jahrhunderte, bis auf Justinian, Theodos, Constantin zurück, und dagegen das unchristliche ungläubige Wesen zu weit in das Jahrtausend herein, als daß irgend eine Haltbarkeit der Anfangs- und End-Epoche zu erkennen wäre.

**) Wir folgen bei dieser Stelle der Auslegung, welche V. 21. in ἐγείρειν τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖν den weitesten unbestimmtesten Begriff von der göttlichen Macht Todte zu beleben, V. 25. aber zunächst die geistliche, V. 28. 29. die leibliche Erweckung der Todten findet. S. Lücke's Commentar u. Excurs.

***) Allerdings ist Leben und Leben, Gericht und Gericht hier zu unterscheiden. Denn dem Gericht als offenbarer und entscheidender Bestimmung des persönlichen und Thatwerthes fallen auch die anheim, welche zum Leben auferstehn, Offenb. 20, 13. und das Activ-Verhältniß der Vorgezognen zum Gerichte hebt nicht jedes Passiv-Verhältniß auf — aber auch, die zum Gerichte auferstehen, zu ihrer Verurtheilung, treten zu diesem Behufe aufs neue ins volle individuelle Dasein.

§. 219. Endegericht.

Die Scheidung des Guten und Bösen, welche das Wort Gottes, oder welche auch die fortschreitende Geschichte und Regierung bewirkt, entspricht für sich allein dem göttlichen Rathschlusse und der Vollendung der Erlöseten noch nicht. Zwar ist nun schon der Zustand, der unmittelbar nach dem Absterben für jedes Menschenleben (Hebr. 9, 27. Luc. 16, 13.) eintritt, von richterlicher und vergeltender Beschaffenheit; allein sowie

es an Andeutungen davon nicht fehlt, daß die verſtorbenen Gläubigen durch den Tod allein noch nicht der vollendeten Seligkeit theilhaftig geworden ſind Hebr. 11, 39. 40., ſo kommen auch Spuren jenſeitiger Beſtimmung zur Erkenntniß des Heils 1 Petr. 3, 19. und zur Sinnesänderung und Reinigung vor 1 Petr. 4, 5. 6. *). Endlich in der allgemeinen Auferſtehung tritt die vollkommne Entſcheidung und Aufklärung über jeden perſönlichen Werth, über jedes perſönliche Verhältniß zu den göttlichen Bündniſſen der Natur und Gnade ein Matth. 25, 31. 1 Cor. 4, 5. Röm. 2, 6. Des Menſchen Sohn giebt dieſelbe in der Vollmacht von Gott Joh. 5, 22. 27. dergeſtalt, daß die früher Vollendeten in dem Maaße, als ihre Gerechtigkeit ſchon mit dem Daſein der wahren Kirche in allen Gewiſſen geoffenbart iſt, auch mitwirkend an dem Gerichte theilnehmen 1 Cor. 6, 2. vergl. Luc. 22, 30. Im Gerichte werden alle Kinder Gottes geoffenbaret, und durch daſſelbe von jeder Gemeinſchaft der Unheiligen **) befreiet Matth. 13, 39—42. 25, 33. Der Gedanke einer ewigen Verdammniß und Strafe Marc. 9, 44. Matth. 25, 41. 46. iſt inſofern ein nothwendiger, als es in Ewigkeit keine erzwungne Heiligkeit des perſönlichen Weſens, und in Ewigkeit keine ſelige Unheiligkeit Röm. 2, 8. 9. geben kann. Dagegen iſt ungegründet, daß die Wahrheit des Wortes Gottes und das Reich Gottes ſelbſt die Wirklichkeit ewig verdammter Weſen bedürfe, oder daß Gott einem perſönlichen Weſen nur dazu die Exiſtenz in Ewigkeit erhalte, um ihm die Möglichkeit der Heiligung und Beſeligung in Ewigkeit zu nehmen ***).

*) Die Stellen 1 Petr. 3, 19. und 4, 6. haben als Zeugniſſe apoſtoliſcher Lehre von Chriſti Verkündigung im Hades allen wegkünſtelnden Auslegungen bis hieher widerſtanden und ſind auch durch Weizels (Stud. u. Kritik. 1836. S. 927. f.) befremdliche und voreilige Bemerkungen nicht entkräftet worden. Dieſer Gelehrte erkennt den Sinn der Worte an wie er iſt, wenn es auf das Factum ankommt; aber, weil er Entwicklung des Zuſtandes im Hades auf keinen Fall will, vielweniger Veränderung und Bekehrung, ſo ſcheint ihm dieſe Vorſtel-

lung theils nur eine Lücke im Daſein des Erlöſers ausfüllen theils nur die Idee der Univerſalität des Gerichts Chriſti über Lebendige und Todte vollziehen zu ſollen. Ohnehin ſei die Verkündigung nur dreitägig, nur tranſitoriſch, und — ſo hätte er nun getroſt hinzufügen können — ohne Zweck, ohne alle Wirkung und Bedeutung. Daß ihm die Stelle, ſo aufgefaßt, apokryphiſch erſcheint, iſt ſehr begreiflich. Aber wenn ſie ihm weiter den ſpätern, alſo apokryphiſchen Urſprung des ganzen erſten petriniſchen Briefs leicht verräth, ſo verräth er ſelbſt, wie leicht dogmatiſche Vorurtheile die Kritik und Exegeſe verderben. Gerade der hohe, ächt apoſtoliſche, kanoniſche Charakter des Briefs muß uns Bürgſchaft werden, daß er eine ſo gedankenloſe Lehre und eine ſo zweck- und wirkungsloſe Thatſache als der descensus ad inferos nach Hrn. W. Auffaſſung iſt, nicht zu ſeinem Inhalte haben kann. Irgend eine bloß logiſche Conſequenz hat das Dogma nicht erzeugt, noch durch das chriſtliche Alterthum hindurch erhalten, wenn darunter etwas für die Idee ſelbſt gleichgültiges verſtanden wird. Auch ſpiegelt ſich darin nicht bloß die Wahrheit des jüngſten Tages ab. Die Wirkung und Bedeutung des Heiles und der Erkenntniß des Heilandes geht über das dieſſeitige Daſein des Menſchengeſchlechts in ihrer belebenden und heiligenden Kraft hinaus, weil die Allgemeinheit der Gnade verherrlicht und mit dem Unrecht des Zeitverhältniſſes ausgeglichen werden ſoll. Von der einſeitigen Allgemeinheit des Gerichts handelt es ſich hier nicht, ſondern vom ganzen Verhältniſſe der Einzelnen zum Erlöſer. Das Gericht über die Vorfahren würde ja durch die bloße Notiz von Chriſtus nicht moraliſch möglicher und gerechter, wenn die Notiz auf keine Weiſe hätte wirkſam werden können. Auch iſt das *κριθῶσι* in der zweiten Stelle ſo wenig die Hauptvorſtellung, daß es vielmehr nur dem *ζῶσι* zur Vermittlung dient, und Steiger ganz richtig bemerkt, der Sinn ſei: *ἵνα κριθέντες μὲν σαρκὶ — ζῶσι*. Die Aera des Heidenthums, der Sünde und des Muthwillens iſt vergangen, lehrt der Apoſtel; ſie hat lange genug gewährt, verlängere ſie keiner. Selbſt für die Vorwelt hat Chriſtus, hat das Evangelium eine bekehrende Abſicht und Folge, ſo daß die Todten, obwohl in Gemäßheit des menſchlichen Standes und Geſchickes am Fleiſche gerichtet, mit dem Tode geſtraft, doch in Gemäßheit des göttlichen Gnadenwerkes dem Geiſte nach leben ſollen. Aehnlich Röm. 8, 10. *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διʼ ἁμαρτίαν· τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*. Das alſo iſt apoſtoliſche Vorſtellung, daß es für diejenigen, die Chriſtum in ſeiner Wahrheit und Gnade dieſſeits nicht erken-

nen konnten, eine nie zweck- und wirkungsloſe, ſondern entweder richtende oder belebende jenſeitige Erkenntniß Chriſti gebe. Es iſt wunderlich, mit der Kürze der drei Tage dieſe Wirkung abſchneiden zu wollen. Den Begriff aber des Mittelzuſtandes hebt der Gedanke jenſeitiger Bekehrung nicht auf, denn darin, daß er zwar das dieſſeitige Leben zu ſeiner Vorausſetzung hat, aber noch nicht in völlige Entſchiedenheit des Todes und Lebens, der Verwerfung oder Seligkeit aufgeht, iſt er eben der mittlere.

**) Dieß iſt die Urſache, daß das Gericht ſelbſt, das doch theilweiſe von Leben und Seligkeit ausſchließt oder möglicher Weiſe davon ausſchließt, dennoch in die Lehre von der Hoffnung auf Chriſtus als ſolche gehört. Es iſt nicht wider den Begriff, die Eſchatologie als Vollendung des Heils darzuſtellen. Denn in chriſtlicher Weiſe wüßten wir von den letzten Dingen nichts, wenn ſie nicht zur Verherrlichung des Erlöſers und ſeine Kirche einträten. Der Standpunct des Naturphiloſophen, der vielleicht eine Weltverbrennung oder deß etwas erkennt, oder der Standpunct der natürlichen Poſtulation eines Himmels und einer Hölle iſt nicht der des Chriſten, mindeſtens für ihn ein untergeordneter. Die Möglichkeit des Böſen iſt um des Guten willen da; wird es aber in ſeiner Wirklichkeit durch die Gnade der Erlöſung nicht ſchlechthin vernichtet, ſo wird es doch verhältnißmäßig vernichtet, und gereicht auch ſo zur Verherrlichung der Gnade. Iſt ewige Strafe, ſo muß ſie eben ſelbſt mit zur Vollendung des Heils gehören. Die Erlöſeten können ſich alſo zwar nicht nach der Verdammniß irgend eines Menſchen ſehnen, wohl aber nach dem Weltgericht als Offenbarung, als Entſcheidung, als Siſtirung aller Herrſchaft des Böſen, als Aufhebung aller gemiſchten und unreinen Zuſtände.

***) Ob der andre Tod nur wie die parallele Vorſtellung des ewigen Strafzuſtandes oder wie das abſchließende Moment deſſelben, alſo wie abſolute Vernichtung des Individuums gelten ſolle, kann die Frage ſein. Ueberhaupt verſteht die Schrift unter Tod nicht in jedem Falle das Nichtſein oder die Verneinung des Seins, ſondern öfter das Nichtſein im Sein: denn der Tod in Sünden, das Getödtetſein im Sündenfalle negirt das individuelle Daſein nicht. Demzufolge könnte der andre Tod derjenige geiſtliche Tod ſein, der die Beſtimmung und Fähigkeit zur geiſtlichen Wiederbelebung ausſchließt, ohne des Daſein aufzuheben. Und wenn die Offenbarung Johannis ſagt, der Feuer- und Schwefelpfuhl ſei der andre Tod, ſo ſcheint, weil auch ſonſt vom unauslöſchlichen Feuer die Rede iſt, ein bleibender Zuſtand angezeigt zu

werden. Andrerſeits tritt der Gedanke der Vernichtung mehr hervor, wenn man erwägt, daß auch der Tod und der Hades, welche doch ſchlechthin nicht mehr ſein ſollen, in den Pfuhl geworfen werden. Auch bezieht ſich der andre Tod als ſolcher nicht als ein totaler geiſtlicher Tod auf einen partialen dieſer Art, ſondern als ein Seelentod auf den erſten leiblichen, alſo auf den Gegenſatz von Sein und Nichtſein überhaupt. Der Begriff einer abſoluten Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, als einer ſchlechthin einfachen Weſenheit iſt neuerdings zu ſehr in Prüfung genommen worden, als daß er allein und für ſich einer ſolchen Auslegung vom andern Tode widerſtehen könnte. Der endliche, geſchaffne Geiſt iſt eben dieſer: er hat die Unendlichkeit in Ableitung und Gabe von Gott; ſein für ſich, ſein Einzel-Sein iſt das beſtändige Werk der erhaltenden Gottheit. Gott hat allein Unſterblichkeit, zieht er den Geiſtesodem zurück von der Seele, ſo iſt ſie nimmer da, und die Auflöſung ihrer Kräfte würde einen ähnlichen Tod wie den des Leibes bewirken. Diejenigen nämlich, die niemals den heiligen Geiſt empfangen, den Bürgen der unſterblichen Selbſtheit, können auf dieſe Weiſe auch den vernünftigen Geiſt, den Geiſt überhaupt (νοῦς, πνεῦμα), der im Sündenfalle bereits zur Paſſivität herab geſunken iſt, alſo das Bewußtſein von Gott verlieren, und was würde von menſchlicher Subſtantialität als ſolcher nach dieſem erlittnen Verluſte der Seele übrig ſein? Allein das fragt ſich nun eben wieder, wie ſich die menſchliche Natur begreifen laſſe in Bezug auf Unterſchied und Einheit von Seele und Geiſt. Iſt die menſchliche Seele wirklich nur die geſteigerte thieriſche Individualität, das geſteigerte Princip des organiſchen Lebens, zu welcher oder zu welchem nun der Geiſt (νοῦς) noch hinzukommt wie ein donum superadditum? Oder läßt ſich die menſchliche Seele als Wille und Vorſtellung oder als Bewußtſein vom Selbſt und der Welt in Bezug auf Gottes-Bewußtſein, in Bezug auf Vernünftiges, ganz wie eine erſt auszufüllende Form denken, ſo daß die Lösbarkeit von Geiſt und Seele den Begriff des Menſchen von Anfang an conſtituirte? Keineswegs. Die menſchliche Seele als menſchliche iſt ein individualiſirter Geiſt, der nicht bloß, der Subſtanz nach, einer Seele inhärirt, ſondern als das ſich ſelbſtbeſtimmende Ich ſeine Beſtimmtheit und ſeine Beſtimmung hat. Die Seele iſt eine natürliche Selbſtheit, die auch bei ihrem Verfall in Eigenheit die uranfängliche Beſtimmtheit, Geiſt zu ſein nicht verliert. Darnach zu achten, iſt ſie ἐπ' ἀφθαρσίᾳ (Sap. 2, 23.) geſchaffen, und die Möglichkeit ihres Abfalls von Gott, welche ja zugleich die Möglichkeit ihrer Vergeiſtli-

chung und Vergöttlichung iſt, hebt, wenn ſie verwirklicht wird, ihre Beſtimmung und ihren Begriff nicht auf. In ente non deficit bonum; das Böſe wird nie das an Anſich der Seele; und ſie bleibt ſonach relativer Weiſe unſterblich, obgleich ſie in Sünden todt iſt. Wirklich berechtigt uns auch, wenn wir jetzt von der Vorſtellung des andern Todes abſehn, die heilige Schrift durch keine andre, die ſchlechthin vernichtete menſchliche Seele zu denken. Denn der Erlöſer ſetzt der Furcht von Menſchen getödtet zu werden, nicht die Furcht von Gott getödtet zu werden, der Furcht leiblich zu ſterben nicht die Furcht abſolut zu ſterben entgegen Matth. 10, 28. Luc. 12, 4. 5. Nicht ἀποκτεῖναι, ſondern ἀπολέσαι ψυχὴν, ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν iſt das περισσότερον, das Gott zu thun die Macht hat. Sollte aber ἀπώλεια, φθορὰ durch θάνατος δεύτερος, und nicht dieſes durch jenes erklärt werden: ſo iſt merkwürdig, daß gerade Weiße, der bei mehrern Gelegenheiten und noch Stud. u. Kritik. 1835. „über die philoſophiſche Bedeutung der chriſtlichen Eſchatologie" S. 271 f. ein ſich Ausleben und Untergehen der pſychiſchen, nicht wiedergebornen Menſchen denken lehrt, die Vorſtellung vom ewigen (andern Tode) nicht auf dieſe ſterblichen Seelen, ſondern auf die böſen Pneumatiker bezieht. Das iſt nun zwar bibliſch nicht durchzuführen, daß der Menſch im Sündenfalle entgeiſtet werde, und daß dieſem entgeiſteten Individuum das Sterben natürlich ſei, denn der ſeeliſche Menſch iſt und bleibt ein vermöge ſeines urſprünglichen Weſens zugleich pneumatiſcher Menſch — der ſeeliſche Menſch iſt die Bezeichnung nicht einer natürlichen Gattung, ſondern einer ethiſchen, einer Sinnes- und Willensrichtung, und daß wir in Adam alle ſterben, iſt nicht der Begriff der Vernichtung, daß wir in ihm geſchaffen ſind εἰς ψυχὴν ζῶσαν ſchließt die Spiritualität der Natur nicht aus, auch iſt der Geiſt, der uns die Auferſtehung und ζωὴ αἰώνιος verſiegelt, ein ganz andres als πνεῦμα = νοῦς: allein der Begriff des böſen Pneumatikers, wie ihn Weiße aufſtellt, wäre nun eben, im Momente des Weltgerichts, der der ewigen Strafe und eine Rechtfertigung der Lehre von der ewigen Verdammniß. Und ſo ſind wir bei dem in zweckloſer Hinſicht unbegreiflichen von Neuem angelangt. Daß der Leſſing'ſche Begriff der ewigen Verdammniß und Strafe, als einer unausbleiblichen Folge und endloſen Vergeltung der böſen Handlungen, keine theologiſche Haltbarkeit habe, verſteht ſich von ſelbſt. Denn die ewige Folge ihrer Sünden beſteht zwar bei den Seligen, aber nicht als Strafe und Verdammniß, ſondern als Gefühl der Gnade und der Dankbarkeit, und die Schrift bezeichnet mit Ver-

dammniß und Seligkeit nicht das plus und minus eines und deſſelbigen, vielmehr den Gegenſatz eines ſchlechthin verſchiednen Zuſtandes. Indeſſen kann es bei dieſem Dualism nicht ſo ohne weiteres bleiben. Die Schrift lehrt eine ewige Verdammniß menſchlicher Einzelweſen, weil ſie in hypothesi nothwendig iſt. Das nicht zwingende, nicht zauberiſche, nicht mechaniſche der Gnade läßt finalen Widerſtand übrig; die Beharrung im Widerſtande des Unglaubens iſt möglich: folglich muß de futuro und in dieſer Vorausſetzung, wenn es Endgericht giebt, ewige Verdammniß ſein. Schlechthin und in concreto iſt nur der Teufel ewig verdammt, dieſe unbegriffne und begriffsloſe Individualität, und — die ſeines Theiles ſind. Weder ſind die Noachitiſchen Sünder, noch ſonſt geſchichtliche Perſonen voraus und namhaft ſchlechthin oder ewig verdammt. Allein die Schrift unterſcheidet doch Hypotheſis und Theſis nicht, und die ewige Verdammniß, thetiſche und hypothetiſche Thatſache, muß in beiden Fällen im Gedanken verwirklicht werden. Wie iſt das möglich? Wie kann das Böſe ebenſo wie das Gute *verewigt* werden? Die göttliche Erhaltung eines in Bosheit verkehrten Weſens beſteht nur, wie es ſcheint, ſofern ſie noch in Erlöſung übergehen kann. Die Erlöſung geräth ſonſt in bleibende Incongruenz mit der Erhaltung. Ceſſirt die Chriſtokratie ganz, iſt ſie ganz in abſolute Gotteſsherrſchaft übergegangen, ſo kann keine böſe Selbſtthätigkeit mehr übrig, kein Weſen in der Exiſtenz ſein, in welchem ein ungelöſter Gegenſatz haften bliebe. Entweder alſo iſt die ewige Verdammniß nur Hypotheſis und als ſolche die unbedingte Nothwendigkeit allgemeiner Bekehrung, oder das abſolute Nichtſein, oder ein begriffloſes Sein im Nichtſein, oder aber ein individuelles Sein mit ſchlechthin paſſivem und privativem Bewußtſein von der Erlöſung und dem Reiche Gottes, ebenſo jeder guten wie jeder böſen Thätigkeit beraubt, eine Ruine, die zugleich das Sieges-Denkmal der heiligen wahrhaftigen Liebe iſt. Und in jedem dieſer Fälle läßt ſich erkennen, wie derſelbe Apoſtel, der die ewige Verdammniß laut und ſtark gepredigt hat, doch ſeine äußerſte Eſchatologie ganz über den Gegenſatz weg ſehen und hingehen läßt. 1 Cor. 15. — Sofern es in dieſem Artikel Geheimlehren für die chriſtliche Kirche giebt, gehen ſie nicht den Gegenſatz des philoſophiſchen und gemeinen Wiſſens vornehmlich an, ſonderu betreffen theils den Gegenſatz verſchiedner chriſtlicher Erkenntnißſtufen, theils den der Bekehrten und Unbekehrten. Denn für die letzten als ſolche, die ſich nicht bekehren wollen noch bekehrt haben, beſteht der Troſt einer jenſeitigen Bekehrung und Heilung auf keine Weiſe.

§. 220. Herstellung aller Dinge.

Mit der Wiederkunft des Herrn, der Auferweckung der Gerechten zum Leben, und überhaupt mit der Vollendung des Heils ist eine Veränderung des ganzen Weltzustandes oder eine Erneuerung des Himmels und der Erde zusammen zu denken 2 Petr. 3, 10—13. Offenb. 21, 1. 14., vermöge welcher Tod und Sünde mit allen ihren Anfängen und Wirkungen ausgerottet werden 1 Cor. 15, 28.*) Offenb. 20, 14. Mit dieser Herstellung aller Dinge AG. 3, 21. ist aber die sittliche Herstellung aller freien Wesen und also auch des Teufels oder eines gedenkbaren Widerchrists um so weniger als allgemeiner Glaubenssatz zusammenzustellen, da sonst die Geschichte des Reiches Gottes in einen Naturproceß verwandelt würde **).

*) „Gott Alles in Allem" ist kein pantheistischer Gedanke noch ein sogenannter Theopantismus. S. oben S. 42. Das Ziel der Geschichte ist nicht die Wegschaffung der besondern Gattungen und Einzelheiten, noch die Rückkehr zur Allgemeinheit; denn auch so wäre Gott nur Alles, es wäre nicht Alles in Allem. Nicht die Einzelheit (das geschaffne Gute, dem als solchem die Bestimmung zur Freiheit und Selbstständigkeit in seiner Art anerschaffen ist) soll an sich weggeschafft, sondern sie soll in ihrer Eigenheit aufgehoben und zur Selbstheit in Gott, zu der Selbstheit erhoben werden, die die wahre vollkommne Gemeinschaftlichkeit und Gottinnigkeit ist.

*) Die Thesis der göttlichen allgemeinen Gnade strebt, nachdem sie selbst ihre Antithesis in der Selbstbestimmung des Menschen gesetzt hat, zur Synthese der Freiheit und Seligkeit der Kinder Gottes in ihrem ganzen Reiche hin. Der Antithese wegen, da das Moment der Willkühr Bedingung der freien Entwicklung ist, bleibt zwar die ewige Verdammniß oder der andre Tod die nothwendige Hypothese; allein die Ursprünglichkeit der Thesis stellt ihr ebenso nothwendig eine Hypothese des allgemeinen Seligwerdens entgegen. Mitten in der Zeit und Geschichte kann kein Dogmatismus geduldet werden, der die eine oder andre Hypothese zum absoluten Satze erheben wollte. Vergl. Martensen, die christliche Taufe und die baptistische Frage III. die Prädestination. S. 36. ff. Die ganze Schrift und die ganze christliche Dogmengeschichte ist Beleg dieses Sachverhältnisses.

§. 221. Ewige Freude.

Die ewige Freude, zu der die Gesegneten eingehen Matth. 25, 34. ist theils von der Vorfreude und Hoffnungs-Seligkeit, die sie in diesem Leben genießen, theils von der verschieden, in welcher sie unmittelbar nach diesem Leben von der hiesigen Arbeit ausruhen ohne den Zusammenhang des Bewußtseins mit demselben zu verlieren Offenb. 14, 13. Die Vorfreude ist eben nur eine solche, und die Erlösung aus dem Leibe dieses Todes läßt die Unvollkommenheit übrig, welche Hebr. 11, 40. Offenb. 6, 10. 11. angedeutet, und durch das Endegericht und die Erneuerung der Welt aufgehoben wird. Was die ewige Freude an sich selbst sei, übersteigt zwar jeden Begriff, den wir von ihr fassen mögen, und jede uns unmittelbar gegebene apokalyptische Vorstellung 1 Cor. 2, 9. *) Ps. 126, 1. aber ihrem eignen Vorschmacke oder den Freuden des geistlichen Lebens auf Erden **) muß sie ähnlich sein, und demnach als ein jegliches Sünden-Uebel ***) ausschließendes Fortschreiten in der anschauenden und wirksamen, in der empfangenden und selbstthätigen Gemeinschaft Christi uns in Hoffnung vorschweben, in einer Gemeinschaft, welche zugleich Gemeinschaft Gottes und anschauende Gegenseitigkeit mit den Engeln und Auserwählten ist, jedes selige Erkennen und Wiedersehn in sich schließt, und indem sie die allgemeine Grundbestimmung des ebenbildlichen Wesens (§. 91.) erfüllt, jedem gewährt, in höchster Wahrheit es selbst und doch in Gott und Mitgenosse zu sein.

*) „In dieser Stelle," bemerkt Knapp Vorless. über die christliche Glaubensl. II. S. 589. treffend: „ist eigentlich zwar nach V. 7. 8. von der christlichen Lehre, die vorher unbekannt und nicht menschlicher Erfindung war, die Rede; aber die ganze Stelle führt doch darauf hin, daß Gott eben darum diese außerordentlichen Anstalten durch Christum gemacht habe, um uns zu einer unnennbaren Glückseligkeit zu führen."

**) Die räumlichen Vorstellungen: Himmel, viele Wohnungen im Hause des Vaters, ewige Hütten, Stadt Gottes und dergl. haben ihre Realität. Zwar jene topographischen Systeme, die in den Pseudepigraphen, bei Kabbalisten, christlichen Neuplatonikern, Scholastikern, bei Oberlin

und sonst vorkommen, leiden an Willkühr und ermangeln des Schriftgrundes und Geistes: aber auch die gänzliche Verneinung des Räumlichen, oder die Uebersetzung desselben in geistigen Zustand (Morus) in Sein in Gott = im Himmel (Pfaff) kann für das rechte nicht gelten. Mit Grund dringen Gerhard, Baumgarten und Andre auf ein alicubi; denn zwar eine neue, andre, dem geistlichen Leben angemeßne Natur und Welt, aber doch Natur und Welt soll es sein, was die Heiligen als leibliches, räumliches Medium des Geistlebens besitzen werden.

***) Schleiermacher will, die ewige Seligkeit sei bloß Ziel und Grenze (Andern scheint sie und zwar nach I Cor. 15, 28. das Nicht-Sein zu sein). Im andern Falle, als ein Begriff von Steigerungen also auch von Hemmungen, Gegensätzen, Hinderniſſen, begreife sie auch noch das Uebel in sich. Mit letztrer Voraussetzung stimmen J. D. Michaelis und Reinhard überein, indem sie aus dem μένειν des Glaubens und der Hoffnung nach 1 Cor. 13, 13. auf ein noch zu überwindendes Widrige schließen. In Wahrheit aber bleiben Glaube und Hoffnung (vergl. 2 Cor. 5, 7. 1 Cor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2.) nur, sofern das gläubige Subject auch als schauendes in Abhängigkeit vom gehofften und geglaubten Gegenstande bleibt, oder sofern das Gehoffte, Geglaubte dem Glaubenden nie vergehet. Er verliert es nie, es verliert sich nie. Die Liebe ist aber größer, weil sie nicht bloß zu Gott in Beziehung setzt wie Glaube und Hoffnung, sondern selbst Gottwesen und Gottestheilhaftigkeit ist. Gott hofft nicht, glaubt nicht, sondern erkennet, liebet. Der Schleiermacherschen Annahme aber liegt der Irrthum zum Grunde, als seien Endlichkeit, Steigerung, Fortschritt vom Uebel nicht zu trennen. Mit Grund haben die Alten einen status impeccabilis, impatibilis beatorum Offenb. 21, 4. 2 Petr. 3, 13. gelehrt. Dieser schließt das Werden und Wachsen sowenig aus als das Lieben die Sehnsucht, die Ruhe das Thun und Streben, das Schauen die Vermittlung.

Register.

I. Angeführte Schriftſteller.

Abälard S. 20. 163. 287.
Agricola, J. 316.
Ackermann 61. 82. 250.
Ammon 9. 89. 129. 151.
Anſelm 164. 287.
Appuleius 63.
Athanaſius 113. 136. 211. 249.
Athenagoras 185.
Auguſti 198.
Auguſtin 113. 128. 160. 164. 174. 176. 226. 233. 240. 243. 244.
Baader 262.
Baſilius der Große 198. 222. 226. 327. 331.
Baumgarten-Cruſius 6. 9. 17. 32. 50. 64. 72. 184. 247.
Baur 39. 50. 61.
Bellarmin 220.
Bleek 93. 254.
Boethius 15.
Böhme 151. 343.
Bouterweck 17. 21. 59.
Bretſchneider 3. 73. 80. 129. 151. 153. 154. 231.
Bruno 41.
Burnet, Thom. 111. 403.
Calvin 80. 95. 134. 205. 337. 345. 364. 376.
Camillus Renatus 282.
Chalybäus 217.
Chemnitz 104.
Chryſoſtomus 52. 297. 369.
Chyträus 337.
Cicero 9. 15. 43. 82. 300.
Cleanthes 156.
Clemens von Alexandrien 19. 20. 31. 52. 54. 56. 75. 133. 140. 264.
Conſtitutionen der Apoſtel 140. 252. 337.
Creuzer 50.
Cyrillus von Jeruſalem 112.
Dähne 21. 139.
Daub 23. 142. 264. 348.
Delbrück 29. 98. 301.
Dietrich 218.
Dinter 2.
Döderlein 9. 54. 129. 284. 362.
Dorner 263. 274.
Ebrard 203.
Eckermann 129.
Elwert 22. 23. 27. 28. 29. 151. 152.
Epiphanius 211.
Episkopius 108.
Fenelon 336.
Fichte 87. 262.
Fichte d. J. 42. 143. 401.
Fiſcher, Friedr. 21. 50. 64. 151.
Fiſcher, Phil. 142. 172.
Fries 14. 22.
Gabler 42.
Geſſken 338.
Gennadius 54. 114.
Gerhard, Joh. 116. 364. 370.
Grashof 302.
Gregor von Nyſſa 113.
Gruner 57. 129.
Gurlitt 302.
Hahn 8. 9. 65. 77. 153.
Hamann 351.
Haſe 17. 21. 29.
Hebel 2.
Hegel 10. 14. 17. 142. 262.
Heilmann 9. 129.
Hengſtenberg 91. 409.
Henke 9. 30. 129.
Herbart 352.
Hermas 198. 331.
Hyperius 3. 116.

Jacobi F. H. 14. 21.
Johannes von Damask 15. 110. 140. 152.
Josephus 277.
Isidor von Hispala 54. 114. 202.
Justinus 185. 195.
Kant 11. 14. 70. 88. 338.
Karsten 112.
Keil 105.
Kern, G. C. 231.
Kirkegaard 343.
Klaiber, B. Chr. 231. 276. 288.
Kling 132. 133.
Knapp 65. 129. 171. 405.
Köppen 12. 14.
Krabbe 253. 269. 401.
Lactantius 34. 113.
Lange, Joh. Pet. 49. 157. 165. 169. 172. 174. 176. 177. 263. 297. 401.
Lechler 78.
Leibnitz 178.
Lessing 40. 70.
Liebner 39. 261. 263.
Lücke 98. 104. 410.
Luther 312. 318. 363. 368. 375.
Marcell von Ancyra 53. 186.
Marcus Aurelius 52. 62. 211.
Marheineke 51. 105. 363.
Marius Victorinus 198.
Martensen 202. 371.
Melanchthon 13. 115. 226. 364. 366.
Menken 173.
Meyer, Ludw. 109.
Michaelis, Joh. D. 168.
Möhler 312. 360.
Müller, Jul. 231. 262. 263. 360. 401.
Müller, J. G. 8.
Musäus 109.
Neander 68. 185.
Nitzsch, C. L. 65. 71. 86. 105. 111. 120. 123. 179. 302. 396.
Nitzsch, C. J. 7. 29. 33. 79. 98. 101. 104. 187. 193. 335. 345. 360.
Oetinger 119. 144. 146.
Olshausen 193. 200. 301.
Origenes 68. 113. 163. 268. 272.
Pelt 106.
Petavius 54. 153.
Philo 34. 41. 139. 146. 174. 248.
Planck, H. 99.
Planck, W. J. 127.
Plato 12. 38. 136.
Plutarch 34. 40. 44. 88. 200.
Pütter 111.
Rosenkranz 3. 23. 29.
Rothe 4. 203. 263. 380.
Rütenik 374.
Sack, K. H. 9. 37. 40. 49. 91. 98. 102. 187.
Sailer 352.
Sartorius 187. 273.
Schelling 262.
Seiler 2. 338.
Schleiermacher 2. 4. 7. 13. 17. 22. 28. 42. 46. 51. 67. 80. 112. 129. 134. 151. 160. 164. 168. 171. 179. 205. 219. 262. 268. 271. 276. 289. 293. 363. 370. 389. 402.
Schmid, Chr. Fr. 28. 231. 235.
Schmid, Heinr. 22.
Schmieder 2. 49. 189.
Schmitt 9. 21. 23.
Schneckenburger 261.
Schott 129.
Schulz, Dav. 19. 231. 242.
Schwarz 9. 112. 128.
Schwarz, Karl 27.
Schweizer 299.
Spangenberg 119.
Spinoza 153.
Staudenmair 262.
Steiger 412.
Steudel 9. 21. 26. 149. 151. 231. 242.
Storr 171. 362.
Strauß 9. 15. 168. 171. 172. 258. 268.
Suabedissen 142.
Synesius 198.
Tafel 312.
Tertullianus 96. 226. 266. 318. 327. 328. 334.
Theodoretus 52. 54. 136. 208. 271.
Theremin 40. 121. 211.
Tholuck 302.
Thomas von Aquino 246.
Thomasius 263.
Tieftrunk 154.
Tittmann, Joh. Chr. A. 312.

Tweſten 2. 22. 28. 30. 64. 68. 79. 87. 96. 102. 133. 151. 190. 201. 204.
Ullmann 266.
Urlsperger 187.
Vatke 10. 15. 67. 231.
Vogt, C. 38.
Voigt, K. W. Th. 160.
Wegſcheider 363.
Weiß 21.
Weiſſe 42. 185. 415.
Weiſſenborn 27. 29.
Weizel 401. 411.
de Wette 6. 22. 46. 97. 129. 201. 205. 293. 372.
Whitby 223.

II. Sach-Register.

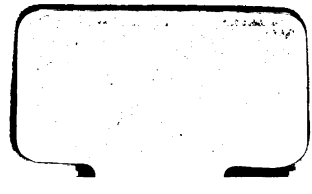
Aberglaube 35.
Abhängigkeitsgefühl 28.
Adam 210. 221. 232. 233. 286.
ἀγαθὸς 136. ταὐαθόν 146. τὸ ἀγαθὸν 213.
Aergerniß 341.
ἀΐδιος, αἰώνιος 159. 160.
Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου 139.
Amt 367. Aemter Chriſti 276. Amt der Schlüſſel 378.
Anbetung im Geiſt 322.
Anfang, Unbegreiflichkeit 202. Begriff der Offenbarung 66.
Ἄπειρον 163.
Ἀποκάλυψις 63. 64.
Aſceſe 327.
Atheism 40.
Auferſtehung, carnis oder corporis 407. Selbigkeit des auferſtandnen Leibes 407.
Befriedigung, göttliche 214.
Bekehrung, ſpäte 317.
Beſtimmung, des Menſchen 211. 333. des Chriſten 371.
Bewußtſein 17. Selbſt-, Welt-, Gottes-Bew. 28. 29.
Bibelüberſetzung 103.
Bildung, ethiſcher Begriff 352.
Bildverbot 338.
Billigkeit, Beziehung der Nächſtenliebe auf den Streit 353.
Bittgebet 329.
Blutrache 345.
Böſe, das, allgemeiner Begriff 219. Nicht nothwendig 220. Verhältniß zum Uebel 223. Dreifache Anſicht des Böſen 242. Eine Erfahrung 246.
Chriſtenthum 79. Beweis für d. Chr. 83.
Chriſtus und Jeſus 79. Kein Geſetzgeber 395.
Concupiscentia 233.
Cultur 47. 243.
Cultus, Grundſätze deſſelben 322. 375. 376.
Decalog 337—339.
Deutlichkeit d. h. Schrift 102.
Dogma, Wort und Begriff 52.
Dogmatik 3.
Dreieinigkeit, bibliſche 183. Geſchichte der Lehre 184 ff. Iſt Schutz des Theismus 188 f. Spiritus tripotens 198.
Dualism 43.
Ebenbild Gottes 208—210.
Ehe, Begriff 384. Ehelichkeit des Chriſtenlebens 348. Moſaiſche Eheverbote 348. Eheſcheidung 385.
Ehre, als Gut 349.
Eid, Entwicklung des Begriffs 393. Wiefern zuläſſig 395.
Eigenthum 350.
Einzelheit und Selbſtheit 417.
Elohim 146.
Elternpflicht 388.
Engel 210. 246.
Erbauung 342.
ἔργα τοῦ Χριστοῦ 84.
Erleuchtung 298.
Erweckung 298. 305.
ἕως 144.
Ethik 3. ethiſche Auslegungsgrundſätze 109. 386.
Fanatismus 39.
Faſten 331.
Feindesliebe 353.
Feindſchaft, leidentliche gegen Gott 249.
Fleiſch, Fl. u. Geiſt, als unſchuldiger Widerſtreit 215. Als ſündige Richtung 229. Auferſtehung des Fleiſches 406.
Freiheit 216.

Freundschaft 391.
Gebet 329. Bitte und Dank 322. Gemeindegebet 375.
Gefühl, berichtigende Apologie der Gefühlslehre Schleiermachers 22. —28.
Geist, Seele und Leib 211. Geist und Seele 211. 414. 415. Geistig und geistlich 212. Geist der Weisheit 155.
Gemeinschaft, Bestimmung des Menschen 210. des Christen 356. Gemeinschaft der Güter 351.
Gerechtigkeit, Gottes 177—182. Verhältniß zur Gnade 178. im Tode Jesu 285. Begriff des christlichen Lebens 321.
Gesetz, allgem. Begriff 217. Gut 224. Göttliche Gesetzgebung als Act der Liebe und Güte 180. Entwicklung derselben 181. 285. Des Gesetzes Ohnmacht 234 f. Gültigkeit und Ungültigkeit des Gesetzes 235.
Gewissen 216.
Glaube, allgem. Begriff 19. Alttestamentlicher 305. Dreifacher Heilsglaube 316. Begriff der πίστις im Br. a. d. Hebr. 307. Glaubensanalogie 106.
Gnade, göttl. Eigenschaft 178-183. Göttl. Wirkung 291. Verhältniß zur Gerechtigkeit 178. 285. 347.
Gott, Dasein 137. 141. Unbegreiflichkeit, Erkennbarkeit 137—141. Gottes Reue 176. Gott Alles in Allem 417.
Gottmensch 271. 273.
Gute, das, ontologisch 135 f. ethisch 218. das Gut 213.
Güte, göttliche 177 f. christliche Nächstenliebe in Bezug auf das Bedürfniß 354.
Hades 254. Zustand im H. 401.
Hang, sündige Richtung 226.
Heidenthum 12. 46. 60. 82.
Heil 135. 255.
Herr, heidnischer Name 146. testamentischer das.
Herrlichkeit Gottes, hypostatisch 170.
Hurerei 342. 348.
Jaho 144. 146.
Idol 43.
justitia rationis 241.
καθαρίζειν 309.
Kain 34. 240. 243.
Kanon 98. 99.
Katechism 1. 2.
Kindertaufe 370.
Kindespflicht 322. 389.
Kirche, Wortbedeutung 359. Begriff 358. Eigenschaften 360 ff. Unsichtbare und sichtbare 363.
Kirchenzucht 378.
Knecht Gottes 193.
König, Christus 289. Pflicht des christl. Königs 397.
κτίσις 199. 396.
Lamech 346.
Laster, Begriff 238. Arten 239.
Leben, vita absoluta 144. βίος u. ζωή 215. Leben Jesu 275.
Lebensordnung, ascet. Begriff 332.
Lehramt, Grund und Nothwendigkeit 367.
Leib, nicht der Persönlichkeit an sich eigen, aber der Individualität 211. Etwas gutes 212. 252. Last des Geistes das. vgl. 212. Leiblichkeit des Mittelzustandes 403. Erlösung des Leibes 407.
Liebe, ontologisch 145. Vollkommene Selbstbewegung 321.
Logos 137. 190. 201.
Lösegeld 287.
Lüge 343. Nothlüge 343.
Manifestation, und Inspiration 73. vergl. 64.
Mantik 88.
Menschensohn 195.
Messias 79. 257.
Irdischer Messianism 264.
Metatron 167.
Michael 169.
Mission, Pflicht der Kirchlichkeit 379.
Mord 345.
Mosch, Seher Gottes 138.
θεράπων θεοῦ 194.
Mystik, Mysticism 35. Mystik des Sacramentes 368 f.
Mythus 47.
Name, Gottes 137. 146.
Werth des guten Namens 349.

Naturalismus 77. Natürliche Theologie 56.
νοῦς 414.
Offenbarung 6. Idee 61. Begriff 63. Momente: Urſprünglichkeit, Geſchichtlichkeit, Lebendigkeit, Allmähligkeit 66—75.
Opfer, allgem. Begriff 287. Arten des Opfers im Tode Chriſti daſ.
Pantheism 41.
Patriotism 357.
Pelagianism 229 f. 240.
Perſönlichkeit 208. 211. Vergehen gegen die P. 340. Perſönlichkeit Gottes 142. 146. 188.
Pflicht, allgem. Begriff 218. Einzige 322. Pflichtenlehre 339.
Polytheism 42. Dii Deaeque omnes 43. 58.
Prädeſtination, polemiſcher und parakletiſcher Standpunct des Dogma's 295 f.
Prophet 89. Chriſtus 276—279.
φύσει 50. 136. 232. 241.
φύσις θεία 153. 272.
Rationalismus 77.
Recht, göttliches 180. 217.
Rechtfertigung durch den Glauben 309. 312.
Reformation, Pflicht d. Kirchlichkeit 366. 380.
Reich Gottes 121. Sein Gewaltleiden 298.
Religion, das Wort 7. Idee 6. 61. prima 112. Unterſchiede 31. Active und paſſive 32. 33. Religionsgemeinſchaft 47. Idee derſ. 359.
Reue, Gottes 176. Menſchlich-weltliche, verzweifelnde 314.
Sacrament 368. als pignus daſ.
Satan 245. als Verkläger 250.
Schauen 20.
Schrift, heilige 95—109.
Schuld, culpa und debitum 249.
Selbſtheit 417.
Selbſtliebe 340.
Selbſtſucht, Erklärung der Sünde 225.
Sohn Gottes 192—195.
Sonntagsfeier 376. 377.
Staat, Begr. 346. 391. Dreifaches Verhältniß zum Chriſtenthum 392.
Stellvertretendes Leiden, als jüdiſche Vorſtellung 282. 284. als chriſtliche 284 f.
Strafe 250 f. Strafrecht des Staates 346 f. Todesſtrafe 347.
Sünde, Begriff 225. erſte 224. 226. vergl. 220. Urſache derſ. 225. Thatſünde 230. 237. Erbſünde 229. Stetige 230. Sünde wider den h. Geiſt und zum Tode 301.
Sündenbekenntniß 318.
Symbol 49. Symbolik der Thatſachen des Anfangs und Endes der Welt 406.
Symbolum apost. 99. 129.
Syſtem der chriſtl. Lehre 1—5. 110. 119. Progreſſive und regreſſive Entwicklung deſſelben 126.
τελειοῦν 309.
Teſtament, Verhältniß des A. zum N. 79 f. Abſolute Religion im A. T. 80. Zwei Richtungen der Lehre von Gott im A. T. 156. Die Gerechten des A. T. 239. 306.
Theism 58. 59. 188 f.
Theodicee 207.
Theodidaskalie 360.
Theokratie, äußere und innere 360. Abſolute 417.
Theologie, bibl. 5. Natürliche 56. Theologiſche Sprache 17.
Theophanie 47. 139. 142.
Tod, bibl. Begriff 252. Durch die Sünde 247. Vor der Sünde 244. Wohlthat 253. Die Buße ein Tod 285. vergl. 314. Der andre Tod 413.
Tod Chriſti, ſeine Vollendung 281 f. Socinianiſche Anſicht 281. Höllenfahrt 411.
Tradition 96.
Tugend, allgem. Begriff 219. Tugendhaftes Leben 352. Gemeine u. ungemeine Tugend 335.
Unbegrenzte, das, nicht das Abſolute 163.
Unglaube, allgem. Begriff 33. Quelle des Aberglaubens 34. 35. Unterſchied von ἄπιστος u. ἀπειθής 300.
Union, Pflicht der Kirchlichkeit 379.
Unſchuld, des chriſtlichen Lebens 336. 340.

Unsterblichkeit 159. 210. 252 f. 414.
Unterthanspflicht 396.
Vater, als heidnischer und als testamentischer Name Gottes 190. Ontologisch 146.
Verdammniß, ewige 413—416.
Vernunftreligion 56—61.
Verschwendung, Gleichheit mit Geiz 350 f.
Versöhnung, Mitte der Erlösung 280. Unterschied von καταλλαγή und ἱλασμός 283. 285.
Versuchung 224. Christi 264.
Vorbild, typus 90. ethisches in Christo 265. 282. 352.
Wachen, ascet. Begriff 328.
Wahl, göttliche 294.
Wahlvermögen 217. 229. 296.
Weisheit, allgem. Begriff 166. Die Weisheit Gottes hypostatisch 167 f.
Weissagung, ihr Unterschied von der Vorhersagung 88 ff.
Welt, ontologisch 199. ethisch 243. Weltentsagung 322. Weltbürgerlichkeit 357. Welt-Ende, dessen Nothwendigkeit 399. Philosophie desselben 399.
Wissen 16—21.
Wittwen- und Waisenstand 390.
Wort Gottes 95 ff. s. Logos. Werth der guten Worte 334.
Wunder, objectiv und subjectiv 85.
Zwischenzustand 401—404. 411.

III. Näher berücksichtigte oder erläuterte Stellen der heiligen Schrift.

	Seite.		Seite.
1 Mos. 2, 17. 3, 3.	248	Joh. 14, 3.	402
— 4, 14. 15. 23. 24.	345	Röm. 1, 19.	13
— 8, 21. 9, 1 ff.	334	— 3, 25. 26.	180
3 Mos. 24, 15. 16.	300	— 5, 12 f.	287
5 Mos. 24, 1—4.	387	— 7, 7 ff.	234
Hos. 6, 7.	232	— 7, 23. 24.	232
— 12, 8. 9.	340	— 8, 19—22.	199
(Buch d. Weish. 1, 1. 2.	32)	— 13, 4.	345
— — 7, 22. 23.	155	1 Cor. 2, 6—16.	73
— — 10, 1. 2.	233	— 6, 18.	342
— — 12, 16.	162	— 7, 10.	387
— — 13, 1.	13	— 7, 14.	372
— — 13, 4. 9.	139	— 7, 15.	388
(Sirach 43, 31.	141)	— 8, 5.	146
— 48, 22.	138	— 15, 28.	417
Matth. 10, 28. Luc. 12, 4. 5.	415	2 Cor. 5, 4.	401
— 11, 12.	299	Ephes. 2, 3.	232
— 12, 31.	300	Phil. 1, 23.	402
— 19, 8.	385	1 Petr. 2, 13.	396
— 23, 16—22.	394	— 3, 19. 4, 6.	411
Marc. 2, 27.	377	2 Petr. 1, 4.	153
Joh. 1, 1.	137	Jac. 2, 22.	311
— 4, 24.	144	Offenb. Joh. 20, 14. 21, 8.	413

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.